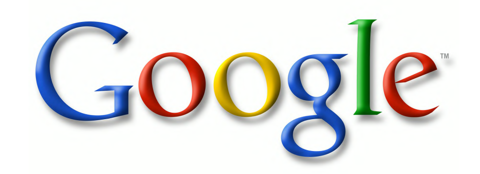
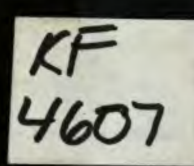



KF
4607

NEDL TRANSFER
HN 5WRK

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Ueber die Grenzen der Gewissheit

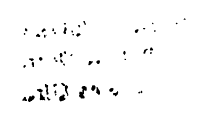
von

Dr. Ernst Dürr
Privatdozent in Würzburg.



Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1903.

Anton Boegler'sche Buchdruckerei, Würzburg.



Meinem

Hochverehrten Lehrer

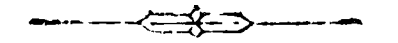
Herrn

Prof. Oswald Külpe

in herzlicher Dankbarkeit

gewidmet.

Inhaltsangabe.



Einleitung.

Als in den grauen Dämmerungen des Menschheitsmorgens der Gedanke erwachte und sich vermählte mit der in reicher Fülle ursprünglichen Gefühlslebens zu kraftvoller Schönheit gediehenen Phantasie, da entstand ein Weltbild, das dem suchenden Verstand und dem sehnenden Gemüt zugleich Genüge that, da erwuchsen Religion und Wissenschaft in gemeinsamer Wiege mythologischer Naturbetrachtung. Aber bald vergassen sie ihre Zusammengehörigkeit und suchten in jahrhundertelangem erbitterten Kampf einander zu unterdrücken oder zu vernichten. Gelegentlich wurde dieser Kampf wohl unterbrochen durch Perioden schweigender Verachtung. Aber für beendet darf man ihn wohl heutigentags noch nicht ansehen.

An Versuchen, den uralten Streit zu vermitteln, hat es nicht gefehlt. Vor allem war es die Philosophie, die zeitweise ihre Hauptaufgabe, immer wohl ein erstrebenswertes Ziel darin erblickt hat, Religion und Wissenschaft in einer harmonischen Weltanschauung zu versöhnen. Und wenn man bedenkt, wie die Welt zeitweilig zu leiden hatte unter dem Gegensatz der zweifachen Wahrheit, dann wird man den Wert jener philosophischen Bestrebungen nicht zu gering anschlagen.

Der Weg, auf dem dieselben zum Ziel zu gelangen suchten, war freilich ein sehr verschiedener. KANT bedeutet, wie in manch' anderer Hinsicht, so auch hier den Begründer neuer Bahnen. Vor ihm war die Energie

des Denkens auf fertige Weltbilder gerichtet. Sie wurden bald mehr durch die Resultate bestimmter einzelner Wissenschaften, bald mehr durch religiöse Dogmen bestimmt. Zuweilen gaben sie sich auch für Ergebnisse ganz selbständiger Forschung aus. Stets beanspruchten sie für das, was ihren Ideengehalt ausmachte und in positivem Sinn zu ihrem Aufbau diente, allgemeine Anerkennung. So kam es, dass bald ein materialistisches d. h. aus einer einzelnen naturwissenschaftlichen Hypothese hervorgegangenes System schlechthin für die Wahrheit gelten, bald ein theologisch-metaphysisches Lehrgebäude alles wirkliche Wissen in Gegenwart und Zukunft umschliessen wollte. Auf diese Weise konnte jedoch der Streit der Weltauffassungen nur auf das Gebiet der Philosophie übertragen, niemals hier wie vor einem unabhängigen Richterstuhl entschieden werden.

Kant aber hat den Wandel angebahnt. Er hat einerseits gezeigt, dass die Ergebnisse der Wissenschaft nicht schlechthin zur Kritik religiöser Anschauungen dienen können und er hat andererseits das Interesse der Philosophie überhaupt mehr auf die Methoden zur Gewinnung von Resultaten als auf die blosse dogmatische Uebernahme der fertigen Sätze gelenkt. Er hat noch ein Drittes gethan, indem er den religiösen Glauben und die wissenschaftliche Erkenntnis für gänzlich gesonderte Gebiete mit verschiedenartigen Gewissheitsprinzipien erklärt hat. Aber in diesem Letzten war er weder originell — die Lehre von der zweifachen Wahrheit und das Verfahren der meisten englischen Philosophen seit Bacon entspricht derselben Annahme — noch war er glücklich auch nur in der Durchführung seines Gedankens.[1]) Denn alles, was er ausser dem Glauben

[1]) Vgl. Spicker: Der Kampf zweier Weltanschauungen (Stuttgart 1898) p. 60 ff.

an den kategorischen Imperativ von Bestandteilen seiner religiösen Weltanschauung anführt, ist durch logische Schlüsse aus jenem Glauben gewonnen.[1]) Es muss also zum mindesten auch den religiösen Annahmen gegenüber das richtige Denken eine Rolle spielen. Und was ausser diesem Denken in religiösen Annahmen Anspruch auf Geltung erhebt, dessen Verschiedenartigkeit von so manchem Vorgefundenen der wissenschaftlichen Erkenntnis müsste KANT uns doch erst bewiesen haben, wenn wir seiner Behauptung von der Ungleichartigkeit religiöser und wissenschaftlicher Gewissheitsprinzipien beistimmen sollten. Der Gegensatz von Begriffen ohne Anschauung und von Erfahrung wäre ja wohl verständlich, wenn Ernst gemacht würde mit der Annahme, dass jene Begriffe ohne Anwendung auf Erfahrungsinhalt gar nicht denkbar seien. Aber wenn die metaphysischen Ideen erst einmal als nicht nur mögliche sondern sogar notwendige Produkte des menschlichen Denkens aufgefasst werden, dann ist doch nicht einzusehen, warum sie nicht ebenfalls zur Erfahrung gehören sollen. Der Begriff der Erfahrung ist überhaupt viel zu wenig bestimmt,[2]) um als Kriterium möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis zu dienen und das Gebiet der Metaphysik zu begrenzen.

Wichtig dagegen ist in KANT's Religionsphilosophie noch der Gedanke einer Rechtfertigung von Realitätsannahmen auf Grund ihres Wertes. Dieser Gedanke ist eigentlich uralt. Schon in den Schlüssen der alten Naturphilosophen auf die Kreisbewegung der Gestirne, weil diese die vollkommenste Bewegungsform sei, oder auf die Endlichkeit der Welt, weil das Begrenzte wert-

---

[1]) Vgl. Seydel: Religionsphilosophie im Umriss (Freiburg i. B. u. Leipzig 1893) p. 187.

[2]) Vgl. Volkelt: Erfahrung u. Denken (Hamburg u. Leipzig 1886) p. 68.

voller sei als das Gestaltlose, schimmert er durch. Er tritt deutlich zu Tage im platonischen System, wenn dieses das oberste Sein nicht durch den allgemeinsten Begriff sondern durch den Begriff des höchsten Wertes ausdrückt.[1]) Er spielt endlich eine wesentliche Rolle in Augustins Glaubenslehre, in der Auffassung des Glaubens als einer sittlichen Pflicht, aus deren Befolgung die Gewissheit der Glaubensobjekte erwachse. In diesen Beispielen lassen sich auch bereits verschiedene Modificationen des Grundgedankens erkennen. Bald wird nämlich angenommen bezw. durch den Gedankengang eines Philosophen ihm selbst unbewusst bewiesen, dass der Wert ein Motiv des Glaubens sei, entsprechend der bekannten Erfahrung, dass der Mensch gerne glaubt, was er wünscht. Ein andermal dagegen fügt sich der Gedanke an den Wert eines Thatbestandes einem logischen Ideengange ein, der von der Voraussetzung einer im allgemeinen höchst vollkommenen Weltordnung ausgehend dasjenige für wirklich hält, was zu dieser Weltordnung passt. Wieder ein anderer betrachtet den Glauben selbst als einen Wert, den er dadurch realisieren kann, dass er den Glauben annimmt.

Wenn nun aber der Gedanke einer Realitätsannahmen rechtfertigenden Kraft des Wertes dem religiösen Glauben vor dem Richterstuhl des Denkens zu Gute kommen soll, dann muss er sich unter allen Umständen mit der kritischen Besinnung auf die Gewissheit der wissenschaftlichen Erkenntnis auseinander setzen. Es erhebt sich unabweisbar die Frage: Warum darf eine durch ihren Wert gerechtfertigte Annahme der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Seite treten. Gerade an dieser Frage aber sind die Nachfolger des kritischen

[1]) Vgl. K. Lasswitz: Wirklichkeiten (Berlin 1900) p. 11.

Philosophen bisher vorbeigegangen. Sehen wir zu, ob sie vielleicht trotzdem der Beendigung des Streites zwischen Glauben und Wissen näher gekommen sind! Dabei können wir freilich zusammengehörige Gruppen von Lösungsversuchen des in Rede stehenden Problems nur in einzelnen Repräsentanten uns vergegenwärtigen, wenn wir ohne allzugrosse Weitläufigkeit die wünschenswerte Uebersicht gewinnen wollen.

Betrachten wir zunächst diejenigen Denker, die einseitig den KANT'schen Gedanken völliger Geschiedenheit der sittlich-religiösen und der wissenschaftlichen Gewissheit betonen oder die den Glauben ohne weitere Begründung durch den Wert rechtfertigen wollen, den er selbst oder den seine Objekte besitzen. Hieher gehört SCHLEIERMACHER, der die Religion, um sie von der Wissenschaft ganz streng zu scheiden, in die Sphäre des Gefühls versetzt.[1]) Weiter nennen wir F. A. LANGE, der die wissenschaftliche Erkenntnis durch eine vom Standpunkt des Ideals aus geschaffene Begriffsdichtung ergänzt wissen will, in der wir vielleicht die höhere Wahrheit erfassen.[2]) Endlich gehört hieher, um noch einen weniger bekannten Vertreter dieser Richtung zu nennen, W. STEPHAN mit seinem anregend geschriebenen Büchlein »Wissen und Glauben«, in dem er den ewig unlösbaren Widersprüchen religiöser Metaphysik die Gewissheit der Glaubensbedürfnisse und die Unerschütterlichkeit ethischer Prinzipien gegenüberstellt, welche religiöse Anschauungen als inadäquate Erkenntnis bedingen und rechtfertigen.[3]) Den drei angeführten Repräsentanten dieser Denkrichtung entsprechen die

---

[1]) Schleiermacher: Reden über die Religion (Ausgabe v. Pünjer Braunschweig 1879) p. 46.

[2]) F. A. Lange: Geschichte des Materialismus 2. Buch (5. Aufl. Leipzig 1896) p. 545 ff.

[3]) W. Stephan: Wissen u. Glauben, Hannover 1846. Vgl. bes. p. 145 ff.

drei Schattierungen, in denen dieselbe überhaupt ausgeprägt worden ist. Sie alle stimmen darin überein, dass der religiöse Glaube mit dem Wissen nichts zu thun habe. Aber während der eine diese Getrenntheit als vollkommene (oder sollen wir sagen: blosse?) Heterogeneität auffasst, konstruieren die beiden andern einen Gegensatz und zwar spricht von ihnen wieder der eine den religiös-metaphysischen Annahmen als einer Begriffsdichtung nur die materiale, der andere denselben als einer widerspruchsvollen inadäquaten Erkenntnis sogar die formale logische Gültigkeit ab, entsprechend dem alten Widerstreit der Ansichten, die entweder Glaubenswahrheiten als zwar unerreichbar für die blosse Vernunft, aber nicht als widervernünftig auffassen, oder aber auf das »credo quia absurdum« sich berufen. Dass nun keine dieser Anschauungen, welche die Geltung des in sittlicher und religiöser Beziehung Wertgehaltenen unabhängig von seiner logischen Giltigkeit, ja trotz logischer Ungiltigkeit behaupten, vor dem Richterstuhl des kritischen Verstandes bestehen kann, solange der Grund der erwähnten Behauptung verschwiegen wird, das folgt aus dem, was oben bereits über KANT's Trennung von Metaphysik und Erfahrung sowie über die Rechtfertigung von Realitätsannahmen durch ihren Wert gesagt wurde. Wenn daher die genannten und die ihnen nahe stehenden Denker auch zum grossen Teil Wissenschaft und religiösen Glauben glücklicher als KANT gegen einander abgrenzen, so dient dies nur dazu, den Riss im System KANT's zu vertiefen, statt ihn zu überbrücken: Eine Versöhnung von Glauben und Wissen wird auf diesem Wege nicht erreicht.

Nun entwickelt sich ferner aus den von KANT ausgegangenen Anregungen in einem gewissen Gegensatze zu der eben behandelten Richtung auch ein erkenntnis-

kritisch vertiefter Rationalismus[1]). Die Vertreter dieser Denkrichtung benützen die den Leistungen der Wissenschaft gegenüber üblich gewordene erkenntnistheoretische Methode auch zur Betrachtung der ethisch-religiösen Weltanschauungen. Dabei lassen sich ihre Ausführungen ebenfalls in gewisse Gruppen zusammenordnen. Die einen, welche ziemlich viel Verwandtschaft mit den Skeptikern aller Zeiten aufweisen, begnügen sich damit, die Unsicherheit der Erkenntnis auf wissenschaftlichem Gebiete kritisch zu beleuchten, um für den Glauben Raum zu gewinnen. Ihnen genügt zum Teil die von KANT hervorgehobene Unerkennbarkeit des Dings an sich, um dasselbe mit den Prädikaten auszustatten, welche der religiöse Glaube dem göttlichen Wesen beilegt[2]), obwohl für die Berechtigung dieses Verfahrens noch viel weniger ein Grund einzusehen ist, als wenn einfach eine moralische Gewissheit an Stelle der Erkenntnis gesetzt wird. Etwas einleuchtender scheint das Recht des Glaubens für diejenigen sich zu ergeben, die nicht einen wissenschaftlichen Grenzbegriff wie den des Dinges an sich, sondern Annahmen, die noch ins Gebiet der Wissenschaft gehören, als lediglich geglaubt und nicht gewusst nachzuweisen vermögen. Zu diesen gehört JAKOBI, der in allem, was der Geist nicht selbst schafft, in allem, was als gegeben der denkenden Verarbeitung zu Grunde liegt, ein Glaubensobjekt erblickt[3]) und für ebenso berechtigt wie die Erfassung sinnlicher Objekte in der Wahrnehmung die Ahnung übersinnlicher Realitäten

---

[1]) Vgl. zu diesem Namen: F. H. Jakobi: Werke II. Bd. Leipzig 1815 p. 33.

[2]) Vgl. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie (Freiburg u. Leipzig 1893) p. 202, p. 210.

[3]) F. H. Jakobi: Von den göttlichen Dingen u. ihrer Offenbarung. Werke III. Bd. Leipzig 1816 p. 367.

durch die Vernunft erklärt[1]). Hieher gehört auch ULRICI, der in einem Buch über Glauben und Wissen zuerst in den Hypothesen der Wissenschaft einen „wissenschaftlichen Glauben" entdeckt[2]), um dann einen metaphysischen Glauben für gleich begründet zu halten, der nicht lediglich subjektive, sondern ebenso wie jener objektive, wenn auch nicht an sich entscheidende Gründe für sich beanspruchen kann[3]). Aber woraus folgt denn die Berechtigung des Hypothetischen in der exakten Wissenschaft? Das zu zeigen haben alle vergessen, die auf dem letztgenannten Weg die Rechtfertigung des religiösen Glaubens zu finden meinten. Dagegen entgehen diesem Vorwurf diejenigen, welche, von der Gewissheit wissenschaftlicher Erkenntnis überzeugt, den religiösen Glauben dieser Gewissheit näher bringen wollen. Eine relative Berechtigung suchen auf diese Weise die Positivisten den religiösen und metaphysischen Anschauungen zukommen zu lassen, wenn sie mit COMTE dieselben als notwendige Vorstufen der wissenschaftlichen Weltauffassung ansehen[4]). Freilich kann man diese Art der Rechtfertigung ebensogut als eine Verwerfung bezeichnen, wenn man lediglich die Stellungnahme gegenüber dem religiös-metaphysischen Glauben, welche sich daraus für die Gegenwart ergibt, in Betracht zieht. Ueberdies wird vom Positivismus eigentlich nur der Gegensatz von Religion-Metaphysik und Wissenschaft als Gegensatz anthropomorphistischer und mechanischer Weltanschauung erkenntnistheoretisch etwas eingehender behandelt[5]),

---

[1]) Jakobi: Vorrede u. Einleitung in seine sämtlichen philosophischen Schriften. Werke II. Bd. Leipzig 1815 p. 74 f.

[2]) H. Ulrici: Glauben und Wissen, Leipzig 1858, p. 269 ff., p. 296 ff.

[3]) Ulrici a. a. O. p. 322, p. 343.

[4]) Comte: cours de philosophie positive 2. Aufl. 1. Bd. (Paris 1864) p. 9 ff.

[5]) Comte: A. a. O. p. 15 ff.

während das Gemeinsame lediglich in dem theoretischen Interesse gesehen wird, welches auch abgesehen von jenem Gegensatz nicht einmal eine relative Gleichwertigkeit von Glauben und Wissen gewährleisten könnte. Viel energischer für die Ansprüche des Glaubens treten diejenigen Denker ein, welche die Anwendung wissenschaftlicher Methoden und Kriterien zum Nachweis religiöser Wahrheiten für möglich und für hinreichend halten, mögen sie nun, wie die spekulativen Vertreter der absoluten Philosophie, von dem Wert einer besonderen philosophischen Methode durchdrungen sein, mögen sie, wie neuerdings BRADLEY, glauben, ein Merkmal gefunden zu haben, welches auf alle vorhandenen Urteile das Prädikat der Giltigkeit oder Ungiltigkeit ohne weiteres anwenden lässt[1]), oder mögen sie, wie WUNDT, verlangen, dass die wissenschaftliche Begründung des religiösen Glaubens, die Theologie, den Anforderungen entspreche, welche die Erkenntnistheorie an alle Einzelwissenschaften stellt[2]). Das Vorgehen dieser Denker ist zweifellos der zweckmässigste Weg zur Rechtfertigung der „Glaubenswahrheiten“, wenn ein über Wahrheit und Irrtum schlechthin entscheidendes Kriterium, mag es nun in dem Nachweis der Befolgung einer besonderen Methode bei Gewinnung eines Ergebnisses, mag es in einem Merkmal der Ergebnisse selbst oder mag es auch nur in der etwas komplizierten Sicherheit bestehen, welche irgend ein Satz dafür bieten kann, dass bei seiner Entdeckung eine Anzahl wissenschaftlicher Verhaltungsmassregeln nicht ausser Acht gelassen worden sind — wenn nur irgend ein derartiges Kriterium überhaupt sich auffinden lässt. Ob dies aber möglich ist oder nicht,

[1]) F. H. Bradley: Appearance and Reality, London 1899 p. 136. Vgl. auch Seydel: Religionsphilosophie im Umriss (Freiburg und Leipzig 1893) p. 92.

[2]) W. Wundt: System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897 p. 6 f.

darüber sind vorläufig die Akten noch keineswegs geschlossen, so dass wir dies Problem hier nicht kurzerhand beantworten können, sondern weiterhin ausführlicher behandeln müssen.

Zunächst aber haben wir noch einer dritten Gruppe von Denkern unsere Aufmerksamkeit zu schenken, die zwischen den Vertretern der Theorie von der bloss moralischen Gewissheit der ethisch-religiösen Annahmen und den neueren Rationalisten insofern in der Mitte stehen, als sie neben gewissen logischen Kriterien für die Brauchbarkeit metaphysischer Weltanschauung einen besonderen Wert derselben in praktisch-ethischer Hinsicht für unentbehrlich halten, wenn die betreffende Weltanschauung ausser Zweifel gesetzt werden soll. Als Repräsentantin dieser Denkrichtung können wir eine Schrift von GERMAR anführen, betitelt: „Die alte Streitfrage, Glauben oder Wissen". Darin führt der Verfasser aus, dass bei einer Untersuchung über die Geltung des religiösen Glaubens nicht nur die logische Prüfung, nicht nur ferner die Prüfung an der Hand der Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften, sondern drittens auch noch die Ethik zur Anwendung komme[1]). Die Beurteilung dieser Auffassung hängt zunächst ab von der Entscheiduug der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Denn wenn es ein Merkmal für die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum gibt, dann kann natürlich der Wert oder Unwert einer Annahme ihrer ein für allemal feststehenden Giltigkeit oder Ungiltigkeit nichts mehr anhaben. Aber wenn es nun ein solches Merkmal nicht geben sollte, dann dürften wir der hier in Rede stehenden Auffassung doch nicht ohne weiteres beipflichten.

---

[1]) Germar: Die alte Streitfrage: Glauben oder Wissen. Zürich 1856 p. 139 f. Vgl. auch Pfleiderer: Genetisch spekulative Religionsphilosophie (Berlin 1884) p. 665.

Denn auch sie behauptet ja nur den Zusammenhang von Wert und Realitätsannahme, ohne ihn näher zu begründen.

Der Versuch einer Begründung dieses Zusammenhanges findet sich bis jetzt nur bei ganz wenigen Denkern und stützt sich dann gewöhnlich auf den Nachweis, dass schon das wissenschaftliche Verhalten wesentlich durch Wertüberlegungen bedingt sei. So findet sich in einem Essay von JAMES: „Der Wille zum Glauben" der beherzigenswerte Gedanke, dass die Hypothesenbildung der Wissenschaft und die hypothesenfeindliche Kritik von ganz entgegengesetzten Wertschätzungen ausgehen, indem jene lieber die Möglichkeit reicherer Erkenntnis als die Vermeidung jedes Irrtums, diese lieber die Vermeidung alles Irrtums als den Gewinn einer nicht ganz gesicherten Wahrheit wählt[1]). Sollte es sich also ergeben, dass ein Kriterium der Wahrheit, welches auch über die Berechtigung religiösen Glaubens entscheiden könnte, nicht zu finden ist, dann werden uns solche Versuche, Wert- und Gewissheitsüberlegungen in Beziehung zu setzen, eine wichtige Grundlage darbieten für die endgiltige Entscheidung der Frage nach dem Zusammenhang von Wert und Realität.

Jedenfalls aber sind wir mit KANT und all denen, die sich an ihn anschliessen, der Ueberzeugung, dass die Versöhnung der Weltanschauungen, die so lange vergeblich in der Metaphysik erstrebt wurde, wenn überhaupt, dann durch die Leistungen der Erkenntnistheorie zu Stande gebracht werden kann. Wenn wir daraus den Anspruch auf ein gewisses Interesse an dem folgenden erkenntnistheoretischen Versuch ableiten, so haben wir wohl kaum ernstlichen Widerspruch zu befürchten in einer Zeit, wo die Erkenntnistheorie ohnedies im Vordergrund der philosophischen Beachtung steht.

---

[1]) W. James: Der Wille zum Glauben (Deutsch v. Lorenz, Stuttgart 1899) p. 28 ff.

1. Abschnitt.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnistheorie.

I. Unterschied der Erkenntnistheorie von Metaphysik und Logik.

§ 1. Wenn es hinsichtlich der Wertschätzung erkenntnistheoretischer Untersuchungen an Uebereinstimmung gegenwärtig eigentlich nicht fehlt, so gehen doch die Ansichten von Begriff und Aufgabe einer derartigen Wissenschaft oft beträchtlich auseinander. Wir wollen uns daher nicht damit begnügen, der Erkenntnistheorie einfach eine kritische, vorbereitende, grundlegende Thätigkeit gegenüber der sogenannten Speculation zuzuschreiben, sondern wollen die den späteren Ausführungen zu Grunde liegende Auffassung vom Wesen der in Rede stehenden Disciplin doch zunächst etwas näher darlegen: Wir unterscheiden die Erkenntnistheorie vor allem von der Logik und der Metaphysik.

Um sich über die verschiedenen unserer Wissenschaft zugewiesenen Aufgaben eine Uebersicht zu verschaffen, geht man am besten von einem Schema der begrifflichen Erkenntnisthätigkeit aus, mit der es alle Wissenschaften irgendwie zu thun haben. Da kann man von vornherein eine zweifache Art von Begriffsarbeit unterscheiden, wie sie in der Gegenüberstellung von naivem Denken und logischer Reflexion einigermassen angedeutet ist. Auf die innere Berechtigung einer derartigen Gegenüberstellung, die nicht über allen

Zweifel erhaben ist, gehen wir hier nicht näher ein. Wir konstatieren nur, dass es sich in dem einen Fall wesentlich um die Bildung, Bestimmung und Verknüpfung von Begriffen handelt, während im andern Fall eine Besinnung auf die Regeln dieser Bildung, Bestimmung und Verknüpfung stattfindet.

Die Begriffsbildung vollzieht sich im praktischen Leben sowohl wie überall in der Wissenschaft. Die Bestimmung von Begriffen, worunter wir Definition, Präcisierung der Inhalts- und Umfangsverhältnisse, Feststellung der Identität und Verschiedenheit von Bedeutungen verstehen, wird wenigstens in vielen Fällen abschliessend von den Einzelwissenschaften vorgenommen. Und die Begriffsverknüpfung in Urteil und Schluss ist wiederum im menschlichen Denken allenthalben anzutreffen. Wie soll demnach von dieser ersten Art der Begriffsbearbeitung für die Erkenntnistheorie ein besonderes Feld der Thätigkeit erwachsen? Noch bleibt eine Möglichkeit. Wenn auch die Arbeitsweise einer Wissenschaft keine besondere ist, so können doch spezielle Objekte ihr einen selbständigen Charakter verleihen. Und in der That hat man zuweilen der Erkenntnistheorie bestimmte Begriffe zugewiesen, damit sie dieselben in der nämlichen Weise wie jede Einzelwissenschaft bearbeite. Während nämlich die verschiedenen Natur- und Geisteswissenschaften je einen besonderen Ausschnitt aus der Wirklichkeit begrifflich verarbeiten, soll nach dieser Auffassung die Erkenntnistheorie diejenigen Grundbegriffe, die mehreren von jenen gemeinsam sind, und von den Sonderdisciplinen für ihre Spezialzwecke oft einseitig und unzureichend bestimmt werden, einer umfassenden Durcharbeitung unterziehen [1].

---

[1]) Vgl. Külpe: Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1898 p. 31.

Dass dies eine zureichende Aufgabe für eine den Anspruch auf Selbständigkeit erhebende Wissenschaft ist, wird man kaum in Abrede stellen. Aber worin unterscheidet sich eine solche Wissenschaft von der Metaphysik, wenn wir die letztere als eine auf den Ergebnissen der Einzelwissenschaften beruhende Lehre von den allgemeinsten Prinzipien des Seins und Geschehens betrachten?[1]) Sollen wir die Wissenschaft der Begriffe von der Wissenschaft der Gegenstände trennen? Ein Denker wie HUSSERL hat freilich erst vor kurzem in einem grundlegenden Werk die Ansicht vertreten, dass die „Bedeutungen", die Objekt einer besonderen Wissenschaft sein sollen, von den „Gegenständen" unterschieden werden müssten[2]). Aber abgesehen von den Bedenken, welche gegen diese Unterscheidung geltend gemacht werden können, selbst wenn dieselbe ganz einwandsfrei wäre: Könnten wir Begriffe anders bilden, bestimmen, vergleichen, unterscheiden und verknüpfen als im Hinblick auf Gegenstände? Und wenn uns irgendwie ein System widerspruchslos sich zusammenfügender Grundbegriffe gegeben wäre, würde uns damit nicht, falls wir sie verstehen, der Umriss einer Wirklichkeit, also eine Weltanschauung gegeben sein? Es ist schwer einzusehen, wodurch die Ausführung einer erkenntnistheoretischen Untersuchung, wie wir sie hier angenommen haben, von einer metaphysischen Spekulation sich unterscheiden soll. Dass aber die Ergebnisse der ersteren von den Resultaten der letzteren verschieden seien, das erscheint schlechterdings undenkbar.

Auch die Unterscheidung der Lehre vom werdenden und derjenigen vom gewordenen Wissen, durch

1) Vgl. Wundt: System der Philosophie 2. Aufl. Leipzig 1897 p. 31.
2) Husserl: Logische Untersuchungen 2. Bd. Halle 1901 p. 47, p. 92.

welche WUNDT Erkenntnistheorie und Metaphysik auseinander hält[1]), kann diese Schwierigkeit nicht überwinden. Dann mag auch die Lehre vom werdenden Wissen, sofern damit überhaupt eine Erkenntnistheorie in dem hier vorausgesetzten Sinn gemeint ist, vor einer dogmatischen Metaphysik dies voraushaben, dass sie die Motive für ihre begrifflichen Gestaltungen ausdrücklich darlegt, so enthält doch eine dermassen „begründete Metaphysik" den Inhalt einer ohne nähere Begründung vorgetragenen Weltanschauung als Bestandteil in sich und kann ihr nicht als einer selbständigen Wissenschaft koordiniert werden. Sofern freilich die Lehre vom werdenden Wissen nicht die Klärung der Grundbegriffe des Seins und Geschehens selbst, sondern die Gesetze, die bei dieser Klärung wirksam werden, zum Gegenstand hat, kommt sie hier für uns überhaupt noch nicht in Betracht. Aber ausschliesslich in diesem Sinn kann sie der „Principienlehre" gegenüber nicht aufzufassen sein, weil die bei der Entstehung des Wissens nachzuweisenden Regeln keine anderen sind als diejenigen, die aus dem gewordenen Wissen sich abstrahieren lassen.

Nun könnte man vielleicht, um die Verschiedenheit der hier in Rede stehenden Art erkenntnistheoretischer Wissenschaft von der Metaphysik aufrecht zu erhalten, noch versuchen, der letzteren nur die hypothetische Ergänzung[2]) des Systems der Erfahrungserkenntnis zuzuweisen, welches die erstere aufbauen hilft. Aber wo hört die sogenannte Erfahrungserkenntnis auf, und wo beginnen die Hypothesen? Es hiesse den hypothetischen Gehalt der einzelnen Natur- und Geistes-

---

[1]) Wundt: System der Philosophie 2. Aufl. p. 30 f.

[2]) Vgl. Wundt: System der Phil. 2. Aufl. p. 33, wo jedoch ausdrücklich anerkannt wird, dass diese hypothetische Ergänzung nur eine Fortführung der einzelwissenschaftlichen Hypothesen sei.

wissenschaften sehr verkennen, wollte man alle in ihnen enthaltenen Grundbegriffe zu den metaphysischen Begriffen in Gegensatz bringen, und eine Scheidung innerhalb der einzelwissenschaftlichen Begriffswelt selbst vorzunehmen, wäre doch ein recht unzweckmässiges Verfahren. Kurz wir vermögen die bisher betrachtete wissenschaftliche Aufgabe keiner von der Metaphysik (und der Geschichte der Metaphysik[1]) wesentlich verschiedenen Disciplin zuzuweisen.

§ 2. Wenden wir uns daher zu der zweiten oben namhaft gemachten Art von Denkarbeit, um zu sehen, ob sie den Betrieb einer eigenartigen erkenntnistheoretischen Wissenschaft nötig macht. Die hier in Betracht kommende Leistung einer Feststellung von Regeln und Normen des richtigen Verstandesgebrauchs fällt im Allgemeinen nicht den einzelnen Natur- und Geisteswissenschaften zu, welche diese Normen unbewusst befolgen und sie dabei, ähnlich wie das künstlerische Genie die Kunstregeln, gewissermassen schaffen d. h. erkennbar machen. Es ergibt sich also ohne weiteres die Notwendigkeit einer besonderen Wissenschaft, welche nicht nur einen bestimmten Ausschnitt der gesamten Begriffswelt für sich hat, sondern dadurch, dass sie die Gesetze aller Denkthätigkeit aufsucht, ihrer ganzen Betrachtungsweise nach den übrigen Wissenschaften gegenübergestellt werden kann. Aber als eine derartige Wissenschaft hat man von jeher die Logik betrachtet. Bleibt neben dieser Raum für eine besondere Erkenntnistheorie?

Man hat diesen Raum zu schaffen versucht durch eine Unterscheidung des Denkens und Erkennens[2]) und

---

[1]) Ueber die Beziehung der Erkenntnistheorie als der Lehre vom werdenden Wissen zur Geschichte der Wissenschaft vgl. M. F. Scheler: Die transscendentale und die psychologische Methode Leipzig 1900 p. 53 ff.

[2]) Vgl. Wundt: Logik 2. Aufl. Stuttgart 1893 I. Bd. p. 398 ff.

dadurch, dass man der Logik die Feststellung der Regeln des richtigen Denkens, der Erkenntnistheorie die Angabe des Weges, auf dem die Wirklichkeit erkannt wird, zuwies. Nun scheint die Gegenüberstellung des „bloss logisch Richtigen“ und des „Wahren“ allerdings auf den ersten Blick ganz einleuchtend. Aber schon die nähere Betrachtung des Sinnes, in dem eine Aussage als „bloss logisch richtig“ bezeichnet wird, lässt ein Coordinationsverhältnis des Richtigen und des Wahren zweifelhaft erscheinen und erweckt den Gedanken, Letzteres müsse das Erstere als Bestandteil enthalten[1]). Fassen wir dann die logischen Grundsätze selbst genauer ins Auge und finden wir unter ihnen Regeln wie den Satz vom Grunde: „Jedes Urteil muss, um giltig zu sein, einen zureichenden Grund haben“, so erhebt sich doch die Frage, ob die Befolgung dieses Gesetzes nicht ebenso gut wahre wie bloss richtige Urteile ergeben könne. Die Antwort hierauf ergibt sich leicht, wenn wir bedenken, dass der Grund eines Urteils nicht nur in anderen Urteilen sondern auch in der Erfahrung des Urteilsinhaltes gefunden werden kann.

Nun hat freilich Leibniz den Satz vom Grunde ganz und gar für die von ihm sogenannten „thatsächlichen Wahrheiten“ als Erkenntnisprinzip in Anspruch genommen, und die „notwendigen Wahrheiten“ zu dem Satz des Widerspruchs in analoge Beziehung gebracht[2]). Wenn also jene thatsächlichen Wahrheiten dem entsprechen würden, was wir als das Wahre dem logisch Richtigen gegenübergestellt fanden, so könnte man im Anschluss an die Leibniz'sche Unterscheidung der Logik den Satz vom Grund überhaupt streitig machen. Aber ganz abgesehen davon, dass die Voraussetzung hiefür

[1]) Vgl. Wundt: Logik I. Bd. p. 398.

[2]) Leibniz: op. ed. Erdmann p. 707.

nicht zutrifft: Eine Lehre von den Regeln des Denkens lässt sich ohne Reflexion auf den Satz des Grundes ebensowenig durchführen wie Darstellung der Wirklichkeitserkenntnis ohne Rücksicht auf das Prinzip des Widerspruchs. Alle logischen Operationen, deren Richtigkeit an ihrer Widerspruchslosigkeit erkannt wird, stellen sich als begründet dar durch die Unmöglichkeit ihres Gegenteils. Wenn man also der Logik nicht allen Inhalt nehmen wollte, so müsste man ihr unter allen Umständen die Lehre von einzelnen richtigen Begründungen überlassen, während sie sich um das allgemeine Wesen der Begründung nichts zu kümmern hätte, sofern das Prinzip des Grundes nicht in ihr, sondern in einer erkenntnistheoretischen Schwesterdisciplin seine Behandlung fände. Eine solche Trennung wird niemand im Ernst versuchen.

Ueberlassen wir also den Satz vom Grund ebenso wie den Satz des Widerspruchs der logischen Bearbeitung! Doch könnten wir nun nicht etwa bestimmte Anwendungen jenes Satzes, vielleicht diejenigen Fälle, in denen eine Sinneswahrnehmung, eine psychologische Beobachtung Grund eines Urteils oder die Kenntnis einer Ursache Grund für die Voraussage der Wirkung ist, unserer problematischen Erkenntnistheorie reservieren? Doch die einzelnen Fälle konkreter Begründungen gehören ja überhaupt nicht mehr zu der hier in Rede stehenden Art wissenschaftlicher Untersuchung. Eine allgemeine Uebersicht über die möglichen Differenzierungen des Verhältnisses von Grund und Folge wird aber kaum zweckmässig auf mehrere Wissenschaften sich verteilen lassen.

Wir stimmen daher vollkommen mit solchen Denkern überein, die es bekämpfen [1]), wenn die Logik

[1]) Vgl. Wundt: Logik I p. 2 f.

als sogenannte formale Logik nur diejenigen Regeln des Denkens behandeln will, die in dem ausserwissenschaftlichen Verstandesgebrauch zunächst hervortreten, während sie die höheren Denkformen, wie sie im wissenschaftlichen Erkennen sich dokumentieren, unberücksichtigt lässt. Wenn in diesem Sinn eine erkenntnistheoretische Logik der formalen, traditionellen Denklehre gegenübergestellt wird, so halten wir erstere für die weit wertvollere Wissenschaft von den Regeln und Gesetzen des Denkens. Aber eine Scheidung ihres Gebietes in Logik und Erkenntnistheorie lässt sich nach dem Bisherigen nicht befürworten.

§ 3. Also soll eine Erkenntnistheorie als selbständige Wissenschaft überhaupt in Abrede gestellt werden? Wenn mit den bisher ins Auge gefassten Formen einerseits des denkenden Erkennens, andererseits der Beschreibung dieses denkenden Erkennens nach seinen allgemeinen Formen und Regeln alle möglichen Gestaltungen der Denkarbeit erschöpft sind, so ist diese Folgerung unvermeidlich. Aber ergibt sich nicht ohne weiteres, dass der Beschreibung auch eine Erklärung der Erkenntnisthätigkeit muss zur Seite treten können, die in dem Begriff der Erkenntnis*theorie* doch zu allererst gemeint sein dürfte? Dieser Gedanke scheint sehr einleuchtend, wenn auch seine Durchführung nicht ganz so einfach sich erweist. Denn die Unterscheidung zwischen Beschreiben und Erklären gelingt nur dann ohne Schwierigkeit, wenn man die Angabe der Beschaffenheit eines Gegenstandes von seiner Entstehungsgeschichte, der Darlegung seiner kausalen Bedingtheit trennen kann. Dass dies hinsichtlich der Erkenntnis nicht möglich ist, lässt sich kaum verkennen. Die Motive, die logischen Gründe, die Erfahrungen, kurz alles, was als Ursache der Bildung bestimmter Urteile aufgefasst werden kann, gehört seinerseits schon zu den

Bestandteilen der Wahrheit. Wie bei den meisten Objekten der inneren Erfahrung, so fällt auch bei der „Erkenntnis" eine Causalerklärung mit einer Angabe der konstituierenden Elemente zusammen.

Indessen folgt hieraus mit der Einsicht, dass Beschreibung und Erklärung des Erkennens sich schwer trennen lassen, noch nicht, dass eine solche Trennung unmöglich sei[1]). Wenn man für psychische Wirklichkeit ähnlich wie die Chemie bei Betrachtung des Aufbaues chemischer Verbindungen die Beschreibung durch Angabe der Bestandteile als Erklärung gelten lässt, dann fragt es sich nur, ob dem erklärten Gegenstand gegenüber noch eine Auffassungsweise möglich ist, die man als Beschreibung im engeren Sinne bezeichnen kann. Dies trifft nun in unserm Fall wirklich zu. Wir können die Erklärung der Erkenntnis durch Analyse und die Beschreibung desselben Gegenstandes durch Abstraktion, durch schematische Heraushebung der Formen und Normen sehr wohl unterscheiden.

Nun gehört freilich eine Form der Analyse psychischer Phänomene in das Arbeitsgebiet einer Wissenschaft, für welche der Name Erkenntnistheorie nicht üblich ist, nämlich der Psychologie. Solange wir daher die erkenntnistheoretische Analyse einer näheren Betrachtung nicht unterziehen, bleibt für uns die Forderung bestehen, dass die Erkenntnistheorie sich mit der Psychologie unter allen Umständen auseinandersetzen müsse, wenn sie nicht ohne weiteres sich dieser unterordnen will. Das Letztere wäre schlechthin geboten, wenn zur Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Logik kein anderes Merkmal Veranlassung gäbe als das bisher betonte, welches der Erkenntnistheorie und der

[1]) Ueber Erklärung als besondere Art der Beschreibung vgl. Cornelius: Einleitung in die Philosophie (Leipzig 1903) p. 38 ff.

Psychologie gemeinsam zu sein scheint. Indess werden wir jene zur Logik doch in ein bestimmteres Verhältnis bringen können als das ist, in welchem diese zur Logik steht, wenn wir die Erklärung, die wir in der Erkenntnistheorie erwarten, zu präcisieren versuchen im Anschluss an die Beschreibung, welche in der Logik gegeben wird. Hier erhalten wir Antwort auf die Fragen: Wann ist ein Urteil richtig? Wann ist ein Schluss giltig? Wann ist eine Erkenntnis wahr? u. s. w. Demnach werden wir dort fragen: Warum macht man überhaupt den Unterschied von richtigem und falschem Denken? Warum sprechen wir von Gewissheit? Warum von Wahrheit? Ist es berechtigt, von Abstufungen der Sicherheit unserer Urteile zu reden? Worauf gründet sich der Anspruch der Erfahrungswissenschaften? Warum wird der Glaube als eine logisch minderwertige Erkenntnis behandelt? Was für einen Sinn hat die Frage nach dem Wert einer Erkenntnis überhaupt? Mit diesen Fragen soll nicht alles erschöpft sein, was hier gefragt werden kann. Wir wollen mit ihnen nur die Idee einer Wissenschaft erwecken, die der Logik jedenfalls koordiniert werden kann, welches auch ihr Verhältnis zur Psychologie sein mag. Soll aber die Aufgabe dieser Erkenntnistheorie auf eine kurze Formel gebracht werden, so können wir eine solche in der Bestimmung finden, die Wertabstufungen der Erkenntnis seien kritisch zu behandeln[1]). Wir können, auch denjenigen logischen Wert, der als Gewissheit bezeichnet wird, in den Vordergrund stellend, unserer Disciplin die Frage nach den Grenzen der Gewissheit zuweisen. Dann gestaltet

[1]) Vgl. Scheler: Die transscendentale und die psychologische Methode p. 126 f. Christiansen: Erkenntnistheorie u. Psychologie des Erkennens (Hanau 1902) führt diese Aufgabe neben derjenigen an, die uns mit der Aufgabe der Metaphysik zusammenzufallen scheint. S. p. 13.

sich die Erkenntnistheorie, entsprechend einer verbreiteten Auffassung derselben, zu einer Theorie der Gewissheit[1]).

§ 4. Nun haben wir freilich in diesen Ausführungen nicht jedes thatsächlich aufgestellte Programm aller Erkenntnistheoretiker ausführlich berücksichtigt. Trotzdem dürften alle klar ausgeprägten Standpunkte, die hinsichtlich der in Rede stehenden Wissenschaft formuliert oder auch nur faktisch eingenommen wurden, dem Vorstehenden sich einordnen lassen. So vor allem die beliebte Definition der Erkenntnistheorie als der Wissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung[2]), der Erfahrungs**wissenschaft**[3]), synthetischer Urteile a priori[4]) oder sonstiger bestimmter Erkenntnisse. Kant und die nach ihm sich nennenden Erkenntnistheoretiker wie Cohen, Windelband, Riehl stimmen, wie dies Scheler in seiner Habilitationsschrift ausführt[5]), trotz kleiner Abweichungen darin überein, dass sie alle eine Form jener Definition wählen, um die Aufgabe der Erkenntnistheorie zu bestimmen. Dadurch gewinnen sie alle mit der Auffassung der Erkenntnistheorie als einer Theorie der Gewissheit den Berührungspunkt, dass eine bestimmte Gewissheit auch ihnen zum Problem wird. Sie weichen ab von unserer Auffassung, indem sie das Gewisse nicht voraussetzungslos auf allen Erkenntnisgebieten aufsuchen, sondern in die Bestimmung desselben die Merkmale eines engen Kreises wissenschaftlicher Ergebnisse aufnehmen, dass sie also nicht die Gewissheit schlechthin, sondern eine beson-

[1]) Vgl. Volkelt: Erfahrung u. Denken (Hamburg u. Leipzig 1886) p. 15.

[2]) Vgl. Riehl: Der philosophische Kriticismus 2. Bd. (Leipzig 1879) p. 11.

[3]) Vgl. Kinkel: Beiträge zur Erkenntnistheorie, (Giessen 1900) p. 15.

[4]) Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft 2. Auflage. Ausg. v. Kehrbach p. 42.

[5]) Scheler: Die transscendentale u. die psychologische Methode p. 36 ff

dere Form der Gewissheit zu erklären versuchen, wenn sie auch die letztere zur Norm der Gewissheit überhaupt machen wollen[1]). Im übrigen zeigt noch der Begriff der Erklärung von Erkenntnissen, wie ihn die Kantianer und Neukantianer gebrauchen, gewisse Unterschiede von dem, was uns eine Theorie der Gewissheit bedeutet, Unterschiede, auf die wir jedoch erst bei der Discussion der erkenntnistheoretischen und der psychologischen Methode näher eingehen können. Hier genügt es uns, gezeigt zu haben, dass die allgemeine Aufgabe, welche die besprochene bedeutende philosophische Fraktion ihrer Lieblingswissenschaft zuweist, in unserer Begriffsbestimmung der Erkenntnistheorie als Teilaufgabe enthalten ist.

Man wird uns auch nicht vorwerfen können, wir hätten bei unserer Betrachtung der möglichen erkenntnistheoretischen Fragestellungen von den in der Auffassung der Erkenntnistheorie feindlich sich gegenüberstehenden Richtungen eine, den Empirismus, von vornherein unberücksichtigt gelassen und hätten uns ohne weiteres auf den Boden des Rationalismus gestellt, indem nur Möglichkeiten des begrifflichen Denkens für unsere Bestimmung der Aufgabe einer Erkenntnistheorie in Frage gekommen seien. Denn Rationalismus und Empirismus unterscheiden sich ja nicht dadurch, dass der eine des Denkens, der andere einer sonstigen geistigen Funktion zum wissenschaftlichen Betriebe sich bedienen will, sondern dadurch, dass der eine seine Denkarbeit vorzüglich Begriffen zuwendet, die selbst (seiner Auffassung zufolge) lediglich aus dem Denken stammen, während der andere eine ganz gleichartige Denkarbeit durch Begriffe auslösen lässt, die von der Erfahrung (wie er meint) gegeben sind. Oder

[1]) Zur Kritik dieses Verfahrens vgl. Scheler a. a. O. p. 60 ff.

anders betrachtet: Rationalismus und Empirismus scheiden sich erst, nachdem sie über die Grundfrage der Erkenntnistheorie einig geworden sind, in der verschiedenen Art der Beantwortung dieser Frage[1]).

Das berühmte Problem des Ursprungs der Erkenntnis endlich, das seit LOCKE von so manchem Erkenntnistheoretiker an die Spitze seiner Untersuchungen gestellt wurde, spielt zwar in unserer Bestimmung der erkenntnistheoretischen Aufgabe keine Rolle. Aber damit ist vorläufig nur zum Ausdruck gebracht, dass es keine Grundfrage der in Rede stehenden Wissenschaft bedeutet. Sollte seine Lösung als ein Hilfsmittel zur Erledigung der erkenntnistheoretischen Hauptarbeit sich erweisen, so würde sie durch unsern Begriff einer Erklärung der Erkenntnis gewiss nicht ausgeschlossen. Mehr als ein derartiges sekundäres Interesse hat aber die berührte Frage selbst in der Zeit nicht besessen, wo der Streit um die angeborenen Ideen im Vordergrund philosophischer Beachtung stand[2]).

Man kann nach alledem wohl behaupten, dass in der dargelegten Auffassung der Erkenntnistheorie mit hinreichender Berücksichtigung der anderweitig vertretenen erkenntnistheoretischen Standpunkte eine Abgrenzung unserer Wissenschaft gegenüber der Logik und der Metaphysik gegeben sei.

2. Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Psychologie.

Bei der Abgrenzung der Erkenntnistheorie gegenüber der Logik und der Metaphysik ist uns die erstgenannte Disciplin in nahe Beziehungen zur Psychologie geraten.

[1]) Vgl. die Unterscheidung zwischen dem Rationalen in jeder Wissenschaft und dem „Rationalismus" bei Cohn: Die Hauptformen des Rationalismus in der Festschrift für Wundt. Philos. Studien XIX p. 70 f.

[2]) Vgl. Cohn: A. a. O. p. 72.

Wir haben gesehen, dass beiden eine Analyse psychischer Phänomene gemeinsam ist, und ohne bisher auf das Wesen der erkenntnistheoretischen und der psychologischen Analyse näher einzugehen, haben wir die Forderung einer Auseinandersetzung zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie aufrecht erhalten. Diese Forderung gilt es jetzt zu erfüllen.

§ 1. Wir fragen daher zunächst, ob die Ansicht, nach welcher Erkenntnistheorie und Psychologie nur scheinbar Berührungspunkte aufweisen, sich verteidigen lässt. Diese Ansicht wird besonders von KANT und den Kantianern vertreten, indem sie der sogenannten psychologischen oder genetischen Methode, die fälschlich zur Analyse der Erkenntnis in erkenntnistheoretischem Sinn für geeignet gehalten werde, eine transscendentale oder kritische Methode gegenüber stellen, die allein eine brauchbare Erkenntnistheorie soll begründen können. Ein Durchschnittsbild der transscendentalen Methode ohne Berücksichtigung der Besonderheiten, welche der Auffassung derselben bei einzelnen Denkern zukommen, entwirft SCHELER in seiner bereits erwähnten Schrift: Die transscendentale und die psychologische Methode. Er fin-als ersten wesentlichen Charakterzug jener Methode ihre reduktive Art. Zu gegebenen Thatsachen sollen Gründe gesucht werden. Der zweite wesentliche Charakterzug der transscendentalen Methode ist nach SCHELER dieser, dass sowohl Ausgangspunkt wie Endpunkt der Untersuchung logische Gebilde, Urteile sind. Den Ausgangspunkt nämlich bilden wissenschaftliche Wahrheiten wie z. B. die Sätze der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft bei KANT, und nicht nach deren Ursachen wird gefragt, sondern nach ihren logischen Gründen, d. h. nicht nach jenen Gründen,

[1]) Scheler: a. a. O. p. 37 ff.

welche die Subjekte, als sie die betreffenden Urteile fällten, in ihrem denkenden Bewusstsein haben mochten, sondern nach solchen Gründen, die (selbst wenn sie nie von jenen Subjekten gedacht worden wären) nach formallogischen Gesetzen jene Urteile bedingen. Ein drittes, mit dem Wesen der transscendentalen Methode nach der Darstellung des genannten Autors verbundenes Merkmal ist ihr Anspruch, eine erkenntnis*kritische* Methode zu sein. Die logischen Voraussetzungen der betreffenden Wissenschaften, von denen sie als gegebenen Daten ausgeht, müssen zugleich dazu dienen, das Erkenntnisstreben zu begrenzen. Ein viertes wesentliches Merkmal der Methode ist nach SCHELER der formale Charakter der Prinzipien, zu denen sie gelangt. Als solche formale Prinzipien machen sie gerade den Anspruch, konstituierende Bedingungen jeder möglichen Wissenschaft überhaupt zu sein. Ein fünftes wesentliches Merkmal der Methode findet SCHELER darin, dass jene Prinzipien selbst in die Wissenschaft eingerechnet werden, selbst wissenschaftliche auf Wahrheit Anspruch machende Urteile sein sollen und nicht etwa psychische Funktionen bloss in der Form von Urteilen zum Ausdruck bringen wollen mit dem stillschweigend gemachten Vorbehalt, jene Funktionen seien etwas ganz anderes als Urteile. Dieser Gedanke, den SCHELER nicht ganz unzweideutig formuliert, scheint uns sehr wichtig. Wir verdeutlichen ihn uns am besten, indem wir ein Beispiel ins Auge fassen: Das Prinzip der Causalität etwa erscheint in der KANT'schen Erkenntnistheorie als ein Satz, eine Regel, die bei der Bildung wissenschaftlicher Urteile angewandt wird. Es könnte aber auch lediglich als Ausdruck einer psychischen Funktion angesehen werden, durch welche die Erlebnisse in eine gewisse Ordnung kommen, ganz ebenso wie sie durch eine andere Funktion zur Wirklichkeit gelangen. So

wenig die Fähigkeit, Rot zu empfinden, als Wirksamkeit eines Urteils aufgefasst zu werden braucht, welches besagt, auf Licht von 768 $\mu\mu$ Wellenlänge müsse mit einer Rotempfindung reagiert werden, so wenig braucht man die Thatsache, dass unser Erkennen Causalzusammenhänge schafft, als eine Befolgung der Regel zu deuten, auf nicht umkehrbare Successionen sei der Causalbegriff anzuwenden. Daraus ergibt sich klar, dass SCHELER recht hat mit seiner Behauptung, die logische Fassung des Causalprinzips und ähnlicher transscendentaler Prinzipien sei eine Eigentümlichkeit der transscendentalen Methode. Mit Recht weist endlich SCHELER auch auf das letzte Merkmal der Methode als auf eine gewissen Variationen unterworfene Eigentümlichkeit hin, auf ihren Ausgangspunkt von einem gegebenen Datum. Hier herrschen in der That grosse Unterschiede bei den Anhängern der Methode, und zwar besteht ein Hauptgegensatz zwischen denen, welche von der Thatsache der Erfahrung schlechthin, und denen, welche von dem Vorhandensein der drei synthetische Urteile a priori enthaltenden Wissenschaften, nämlich der reinen Raum-, Zeit- und Bewegungslehre aus ihre umgekehrte Deduktion beginnen.

Betrachten wir die mitgeteilte Schilderung der transscendentalen Methode als eine treffende Charakteristik ihrer Grundzüge, so ergibt sich aus dem Wesen der Methode ihr Anspruch, mit Psychologie nichts zu thun zu haben. Sie besteht zwar auch nach der Auffassung, die sie von ihrem eigenen Wesen hat, in einer Analyse. Aber das Resultat dieser Analyse sind nicht psychische Elemente oder psychische Funktionen, sondern logische Gebilde, Urteile. Und diese Urteile sind wieder nicht psychische Thatsachen, wie eine deskriptive Psychologie des komplexen Seelenlebens in Form etwa einer Biographie der Denker sie als Ursachen ihrer

geistigen Entwicklung aufzeigen würde, sondern es sind logische Formalprinzipien, die ausser von dem Transscendentalphilosophen noch von keinem Denker wirklich gedacht zu sein brauchen.

Aber während wir so nach der Darstellung SCHELER's den Anspruch der transscendentalen Methode auf Unabhängigkeit von der Psychologie uns sehr wohl zu erklären vermögen, können wir zugleich desselben Autors Kritik der transscendentalen Methode benützen, um jenen Anspruch als unberechtigt zurückzuweisen, sofern er von der nicht einwandsfreien besonderen Methode auf die Erkenntnistheorie überhaupt ausgedehnt werden soll. SCHELER zeigt nämlich zunächst[1]), dass die transscendentale Methode für sich allein, wie schon in den Ausführungen KANT's sich erkennen lasse, nicht hinreichend sei für den Betrieb einer erkenntnistheoretischen Wissenschaft, dass sie vielmehr einer Ergänzung bedürfe, um nicht in Zirkel sich zu verstricken. Diese Ergänzung besteht in der Untersuchung des psychologischen a priori, so dass die Erkenntnistheorie, selbst wenn die transscendentale Methode jeder Beziehung zur Psychologie ermangelte, durch die Consequenz dieser Methode zu psychologischen Fragestellungen sich gedrängt sieht. Nun glauben wir zwar nicht, dass die Erforschung des Ursprungs der Erkenntnis zur Theorie der Gewissheit einen wesentlichen Beitrag leisten könne[2]), dass also die Erkenntnistheorie durch die Behandlung des Ursprungsproblems notwendig psychologischen Charakter gewinnen müsse. Aber wenn man einmal nach den apriorischen Voraussetzungen der Erkenntnis fragt und darunter nicht einfach die Summe dessen versteht, was mit der Annahme einer Geltung der Erkenntnis implicite

[1]) Scheler: A. a. O. p. 27 f.

[2]) Vgl. Külpe: Einleitung in die Phil. 2. Aufl. p. 37.

gesetzt ist, so wird man nur zu leicht der Frage nach dem psychologischen a priori verfallen, und in der That hat auch Kant trotz seiner Abneigung gegen psychologische Behandlung der Erkenntnistheorie diese Klippe nicht vermieden.[1]) Wir stimmen also mit Scheler überein in der Behauptung, dass die transscendentale Methode gerade in der an Kant sich eng anschliessenden Auffassung zur Ergänzung durch die psychologische Methode Veranlassung gibt.

Wir müssen aber auch dem grösstenteils beipflichten, was Scheler weiterhin zur Kritik der transscendentalen Methode anführt. Wie er nämlich gezeigt hat, dass diese Methode ergänzungsbedürftig ist, so thut er ferner dar, dass sie auch abgesehen von solcher Ergänzungsbedürftigkeit schweren Bedenken ausgesetzt ist. Er greift die Auffassung an, wonach die Prinzipien des Erkennens logische Gebilde, wissenschaftliche, auf Wahrheit Anspruch machende Urteile seien und entscheidet sich für die Deutung dieser Prinzipien als geistiger Funktionen, die erst in den Verbindungen, welche sie schaffen, zum Bewusstsein kommen[2]). Wenn man bedenkt, in welche Schwierigkeiten eine Anschauung sich verwickelt, der etwa die Kant'schen Kategorien als Begriffe gelten, unter welche das Erkenntnismaterial subsumiert wird, oder der das Causalprinzip als bewusster oder unbewusster Schluss erscheint, dann muss man den Ausführungen Scheler's beistimmen und die entgegengesetzte Ansicht der von Wundt so genannten Populärpsychologie zurechnen, welche jede psychische Thätigkeit nach dem Schema bewussten logischen Verfahrens konstruiert. Die Betrachtung jener Funktionen als der Constituentien aller Erkenntnis gehört aber in die echte Psychologie.

[1]) Vgl. Külpe: Einleitung p. 34.
[2]) Scheler: a. a. O. p. 85 ff.

Hält man sie für Gegenstände der Erkenntnistheorie, so ist daher mit dieser Erkenntnis die Meinung von der Unabhängigkeit erkenntnistheoretischer und psychologischer Methode abermals widerlegt.

Auch an den formalen Charakter der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mit seiner Kritik anknüpfend gelangt SCHELER zu einem Resultat, das im Sinne einer Annäherung der Erkenntnistheorie an die Psychologie gedeutet werden kann, wenn er zeigt, dass jene Voraussetzungen bei ihrer formalen Natur zu wenig inhaltliche Bestimmtheit besitzen, um richtunggebend dem lebendigen Erkenntnistrieb dienstbar werden zu können[1]). Die hieraus sich ergebende Folgerung, dass der Erkenntniskritiker sich mehr an die reichhaltigeren Voraussetzungen halten müsse, welche in dem konkreten Entwicklungsgang der einzelnen Forscher wirklich Einfluss auf die Gestaltung ihrer Lehren gewonnen[2]), würde die Erkenntnistheorie, wenn auch nicht der analytischen, so doch einer deskriptiv biographischen Psychologie sehr nahe bringen. Alles in allem genommen könnte es nach dem Bisherigen scheinen, als ob von der Meinung der Transscendentalphilosophen über das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie das konträre Gegenteil richtig wäre.

§ 2. Sollen wir also die Erkenntnistheorie nur als Teil oder Anwendungsgebiet der Psychologie betrachten? Auf diese Frage wollen wir zunächst mit der Feststellung antworten, dass SCHELER, an dessen Ausführungen wir uns bisher gehalten haben, eine solche Consequenz nicht zieht. Er erkennt zwar der transscendentalen Methode gegenüber die psychologische Behandlungsweise der Erkenntnistheorie als die ungleich berechtigtere an[3]).

[1]) Scheler: a. a. O. p. 76 ff.
[2]) Scheler: a. a. O. p. 152.
[3]) Scheler: a. a. O. p. 151 ff.

Aber das endgültig brauchbare erkenntnistheoretische Verfahren vermag er auch in letzterer nicht zu erblicken[1]). Bei der Widerlegung der psychologischen Methode bedient er sich freilich einer Argumentation, die schwer verständlich und kaum zu billigen ist. „Die Lebensform des Geistes ist der Psychologie transscendent", „das geistige Sein ist eine ursprüngliche Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch", „die Hoffnung der psychologischen Analyse, den Anspruch auf Giltigkeit nicht etwa nur zu dem Objekt hinzuzudenken, sondern in dem betrachteten Objekt selbst vorzufinden, ist trügerisch". Mit solchen Gründen will er die Competenz der Psychologie zur Darstellung geistiger Entwicklungszusammenhänge in Abrede stellen und anstatt der psychologischen eine „noologische" Methode[2]), mit Eucken, in der Erkenntnistheorie zur Anwendung gebracht wissen. Jene Sätze sind freilich kaum zu bestreiten. Aber die Folgerung daraus lässt sich nicht einsehen. Es ist wohl bekannt, dass z. B. die Psychologie des Gefühls uns ihre Gegenstände nicht unmittelbar erleben lässt, dass ein wirkliches Lust- oder Unlustgefühl der psychologischen begrifflichen Darstellung transscendent ist. Ebenso können wir, wenn wir ein Urteil nicht wirklich vollziehen, sondern zum Gegenstand psychologischer Betrachtung machen, den Giltigkeitsanspruch desselben nur ebenso mitdenken, wie wir das Urteil selbst denken. Wie soll uns jener in dem Objekt gegeben sein, wenn dieses selbst uns nicht gegeben ist? Aber gerade weil eine solche Transscendenz bei den anerkannten Gegenständen psychologischer Forschung sich nicht verkennen lässt, ist nicht einzusehen, warum sie andere Gegenstände hindern soll, Objekte psychologischer Betrachtung zu werden.

[1]) Scheler: a. a. O. p. 160 ff.
[2]) Scheler: A. a. O. p. 179.

Indess scheint SCHELER noch einen anderen triftigeren Einwand gegen die psychologische Methode der kulturhistorischen Forschung, der kausalen Reduktion[1]), die er an Stelle der von der transscendentalen Methode geübten logischen Reduktion geistiger Erzeugnisse setzen will, im Hintergrund des Bewusstseins zu haben.

Wir können denselben dahin formulieren, dass es etwas anderes sei, einen Gedanken oder sonst einen geistigen Inhalt nachzuerleben als ihn psychologisch zu betrachten, und dass eine kausale Reduktion der Kulturwerte uns die Entwicklung derselben müsse nacherleben lassen, anstatt sie analysierend zu beschreiben. Dieser Einwand hat eine gewisse Berechtigung und beweist zum mindesten, dass ein Verfahren, wie es SCHELER für die Erkenntnistheorie fordert, mit der analytischen Methode der Psychologie, mit der Zurückführung aller psychischen Thatsachen auf Elemente, nichts zu thun hat. Aber ob nicht doch eine psychologische Reflexion auf die komplexen Erscheinungen des psychischen Lebens der Darstellung, welche jenes Nacherleben der geistigen Entwicklung möglich macht, der Aufzählung aller wirklichen Ursachen für bestimmte Anschauungen und Gedanken zu Grunde liegt, das ist eine andere Frage, die man schwerlich ohne weiteres verneinen kann.

Aber wir sind trotzdem nicht geneigt, die Erkenntnistheorie in der Psychologie aufgehen zu lassen. Es lässt sich nämlich, abgesehen von der durch SCHELER zurückgewiesenen logischen Reduktion, wie sie von der transscendentalen Methode geübt wird, und der kausalen Reduktion, welche SCHELER vorschlägt, ein drittes Verfahren als das zweckmässigste zur Begründung der Erkenntnistheorie erweisen, welches der transscendentalen Methode näher steht als der psychologischen und hin-

[1]) Scheler: A. a. O. p. 174.

reicht, der Erkenntnistheorie eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Psychologie zu sichern. Dieses Verfahren besteht in dem Aufzeigen von Voraussetzungen, die beim Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht bewusst den einzelnen Denkern gegenwärtig zu sein brauchen, die aber auch da, wo sie von vornherein gegeben sind, nicht etwa in diesem Gegebensein konstatiert, sondern auf ihre Giltigkeit hin geprüft werden sollen. Gelingt es nachzuweisen, dass sie anerkannt werden müssen, wenn bestimmte wissenschaftliche Errungenschaften anerkannt werden sollen, so hat man in dieser Form des Beweises die Giltigkeit jener Voraussetzungen durch ähnliche transscendentale Deduktion gezeigt, wie sie die Transscendentalphilosophie zum Aufsuchen ihrer Prinzipien anwendet. Aber jene Voraussetzungen sind nicht lediglich Formalprinzipien, sind auch nicht für den Fortgang der geistigen Entwicklung unfruchtbar. Sie müssen dem möglichst allgemein anerkannten Wissensgebiet entnommen werden und brauchen an sich nichts weniger als unbezweifelbar zu sein. Rechtfertigen sie sich dann durch ihre Bedeutung für jenes Wissen, so lässt sich auch gegen ihre Geltung auf andern Gebieten des geistigen Lebens nichts einwenden.

Ihr eigentümliches, den Transscendentalprinzipien verwandtes und doch wieder von letzteren verschiedenes Wesen lässt sich vielleicht am besten durch eine Analogie aus dem Gebiet praktischen Verhaltens verdeutlichen. Wenn nämlich ein naiv handelnder Mensch eine Summe von Leistungen zum ersten Mal vollbringt, so braucht er von dem letzten Zweck seiner Handlungen gar nichts zu wissen und wird dann nur den einzelnen Antrieben folgen, die ihn einem unbekannten Ziel entgegenführen. Ist er dann ans Ende gelangt und hat er eine Reihe wertvoller Erfolge zu verzeichnen, so wird

für eine rückschauende Betrachtung das frühere Thun nachträglich unter den Gesichtspunkt des Mittels zur Erreichung eines wertvollen Zweckes gerückt werden können. Es ergeben sich also für eine künftige Wiederholung der gleichen Leistungen Motive, die offenbar ganz verschieden sein können von denen, welche eine historisch-psychologische Betrachtung, eine kausale Reduktion jener ersten Reihe von Handlungen aufzuzeigen vermöchte. In der Ethik bezeichnet man diese Thatsache als Heterogonie der Zwecke[1]). Ganz analog scheint nun die oben geschilderte Sachlage auf theoretischem Gebiet sich darstellen zu lassen. Auch hier wird durch den psychischen Mechanismus ohne besondere Kritik der Erkenntnismittel und -Methode zunächst etwas geschaffen, was (als Wissenschaft oder bestimmter Zweig der Wissenschaft) zu allgemeiner Anerkennung gelangt, also einen geistigen Wert repräsentiert. Dann bemächtigt sich die Reflexion jenes psychischen Mechanismus und befreit den Geist von dem Zwang, unter dem er bisher eine bestimmte Richtung seiner Entwicklung eingehalten hat. Will er nun dieselbe Richtung mit vollem Selbstbewusstsein weiter verfolgen, so kann ihm der Wert des in dieser Richtung Erreichten zur Rechtfertigung seines Verfahrens dienen. Manche Voraussetzung, die früher gar nicht bewusst wurde oder blinden Glauben fand, wird nun zuerst bezweifelt und dann als berechtigt anerkannt, um endlich zur Grundlage einer kritisch gesicherten Weltanschauung gemacht zu werden.

Das Verfahren, welches wir im Bisherigen zu beschreiben bemüht waren, ist demgemäss zunächst als ein logisches zu bezeichnen. Es ist ja vor allem gerichtet auf die Untersuchung der Annahmen, welche in der Anerkennung einer Wissenschaft implicite mitgesetzt

---

[1]) Wundt: Ethik 2. Aufl. Stuttgart 1892 p. 266.

sind. Aber sofern diese Annahmen nicht nur aufgezeigt, sondern gerechtfertigt werden sollen, gerechtfertigt dadurch, dass der Wert der Wissenschaft ihren notwendigen Consequenzen zur Anerkennung verhilft, insofern kann man die Methode eine teleologische[1]) nennen. Diese Methode sei hier ausdrücklich unterschieden von jener andern, welche nicht einzelne Annahmen aus ihrer Bedeutung für eine anerkannte Wissenschaft rechtfertigen, sondern die Möglichkeit einer Wissenschaft aus der Giltigkeit gewisser Annahmen als ihrer Bedingungen erweisen will. Der letzteren Methode gegenüber halten wir mit STUMPF daran fest, dass der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit" von Erkenntnissen ein erkenntnistheoretischer Sinn nicht abgewonnen werden kann[2]). Die erstere Methode aber fördert in der That Bedingungen möglicher Erkenntnis zu Tage, indem die Annahmen, deren Berechtigung sich aus ihrer Brauchbarkeit für ein anerkanntes Wissensgebiet ergeben hat, für eine weniger feststehende Spekulation zur Grundlage dienen können.

Werfen wir nun einen kurzen Rückblick auf unsere Ausführungen über das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie! Da haben wir zunächst gesehen, dass eine völlige Unabhängigkeit beider Wissenschaften von der Transscendentalphilosophie mit Unrecht behauptet wird. Andererseits aber haben wir doch eine Methode erkenntnistheoretischer Untersuchung kennen gelernt, die mit einer psychologischen Verfahrungsweise nichts zu thun hat und doch auch durch die Einwände nicht getroffen wird, welche die transscendentale Methode in Frage stellen. Sofern wir von ihr in der That] eine

[1]) Vgl. Christiansen: Erkenntnistheorie u. Psychologie des Erkennens p. 8. Eng verwandt damit ist die „kritische" Methode Windelbands.

[2]) Stumpf: Psychologie u. Erkenntnistheorie. Abh. d. bayr. Akad. d. Wissensch. XIX. Bd. p. 503.

Förderung der Erkenntnistheorie erwarten, mag sie uns das Recht geben, Erkenntnistheorie und Psychologie nicht in das Verhältnis eines Teiles zum Ganzen oder einer angewandten zur grundlegenden Disziplin zu setzen. Wir treten damit der Meinung derjenigen Philosophen bei, die wie ELSENHANS der Erkenntnistheorie eine gewisse Unabhängigkeit von der Psychologie zuschreiben, wenn auch mit der Einschränkung, es sei zweifellos, dass die Erkenntnistheorie der Psychologie nicht entbehren kann[1]).

Wir haben also der Erkenntnistheorie ihre Stelle im System des Wissens neben der Psychologie, der Logik und der Metaphysik angewiesen. Aber als wichtigeres Ergebnis der bisherigen Betrachtungen haben wir die Grundfrage unserer Wissenschaft kennen gelernt und gewisse Hinweise auf die Richtung gefunden, in der die Lösung zu suchen sein wird. Dieser Lösung wollen wir uns jetzt zuwenden!

---

[1]) Elsenhans: Das Verhältnis der Logik zur Psychologie. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 109. Bd. p. 211.

II. Abschnitt.

Das Kriterium der Wahrheit.

I. Das Kriterium der logischen Richtigkeit.

§ 1. Als die wertvollste Gewissheit, das am meisten geschätzte Ergebnis des denkenden Erkennens betrachtet man im allgemeinen die „Wahrheit“. Sie ist ihrem Wesen nach eine für alle Erkennenden. Widerspruch kann sie nicht ertragen. Und doch bezeichnet vielfach ein Mensch als Wahrheit, was der andere für Irrtum oder Dichtung hält. Wahrheit zu enthalten oder Wahrheit zu sein, beanspruchte von jeher und behauptet auch heute noch der Glaube in allen seinen Formen, und andererseits sucht der Vertreter der Wissenschaft die Wahrheit in Erkenntnissen, die er, oft ausdrücklich, meist stillschweigend, „blossen Glaubenssätzen“ gegenüberstellt. Dadurch wird die Frage brennend: Was ist Wahrheit? Diese Frage hat man wohl schon viel öfter erhoben als beantwortet. Ja man hat sich häufig noch gar nicht klar gemacht, was für eine Antwort man überhaupt erwartet. So gibt der eine irgend ein einzelnes Faktum, das er für Wahrheit hält, dem Fragenden zur Antwort. Der andere macht eine Methode namhaft, durch die gewisse für wahr gehaltene Ergebnisse gewonnen wurden und glaubt damit den Weg zur Wahrheit ein für allemal gezeigt zu haben. Ein dritter will in systematischer Uebersicht das Gebiet des Wissens erschöpfen und meint damit die Wahrheit zu besitzen. Und ein letzter vielleicht gibt ein Kriterium an, durch das sich Wahrheit und Irrtum scheiden lassen.

Dass nun die Aufzählung einzelner „Wahrheiten“ für die Erkenntnis des Wesens der Wahrheit keine Bedeutung hat, ist ohne weiteres klar. Dass eine Inhaltsübersicht dessen, was Anspruch auf Wahrheit macht, stets unvollständig bleiben muss und selbst bei erreichter Vollständigkeit für die Unterscheidung des thatsächlich Wahren und des Falschen nicht schlechthin einen Ersatz bedeutet, braucht ebenfalls kaum näher ausgeführt zu werden. Wenn also die Frage: „Was ist Wahrheit?“ überhaupt eine Beantwortung finden kann, so ist dies nur möglich durch Angabe eines Kriteriums; denn um ein solches handelt es sich ja genau genommen auch da, wo die mittelst einer gewissen Methode gewonnenen Ergebnisse als ausschliessliche Wahrheit hingestellt werden. Wir haben also, wenn wir die Grenzen der Wahrheit bestimmen wollen, zunächst zu untersuchen, ob sich ein Kriterium der Wahrheit finden lässt.

In der Geschichte des Denkens fehlt es nicht an Versuchen, ein solches Kriterium aufzustellen: Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen [1]), Uebereinstimmung der Vorstellungen selbst, soweit sie sich in verschiedenen Individuen oder in einem einzigen Bewusstsein zu verschiedenen Zeiten auf den gleichen Gegenstand beziehen [2]), Widerspruchslosigkeit im individuellen Vorstellungszusammenhang [3]), Klarheit und Deutlichkeit [4]), Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Gedankenverbindungen [5]), Gewinnung der Er-

[1]) Spinoza: Ethica P. I. Ax. VI.

[2]) Berkeley: Treatise concerning the principles of human knowledge (Works ed. Fraser Oxford 1871) I p. 199.

[3]) Herbart: Allgemeine Metaphysik (Königsberg 1829) p. 79 f.

[4]) Descartes: Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie (Deutsch v. Fischer b. Reclam) p. 48.

[5]) Sigwart: Logik 2. Aufl. p. 8,

kenntnis mittelst wissenschaftlicher Untersuchungsmethoden[1]) — das sind die wichtigsten Kriterien, in denen man das Wesen der Wahrheit fixieren zu können glaubte. Aber wenn man mittelst dieser Kennzeichen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden versucht und die Ergebnisse solcher Unterscheidung mit dem vergleicht, was vor aller Kenntnis eines Kriteriums als wahr und falsch einander gegenübergestellt wird, so erkennt man leicht die Unbrauchbarkeit all jener Kriterien, wenn sie nicht schon an der Unmöglichkeit der Anwendung derselben eingesehen wird. Denn wo ist uns etwa der Gegenstand, mit dem die Vorstellung übereinstimmen soll, um wahr zu sein, neben der Vorstellung zum Vergleich gegeben? Wie lässt sich ferner die Uebereinstimmung der Vorstellungen verschiedener Menschen nachweisen, und stimmen die verschiedenen Individuen nicht häufig genug in Anschauungen überein, die man nicht als Wahrheit bezeichnen kann, wenn man nicht einem willkürlichen Kriterium zu Liebe mit festen und wahrscheinlich anderweitig begründeten Ueberzeugungen von Wahr und Falsch brechen will? Und die Widerspruchslosigkeit des individuellen Vorstellungszusammenhangs, ist sie nicht oft in Utopien, in Sage und Dichtung vorhanden und dürfen wir deshalb die letzteren ohne Weiteres als Wahrheit dekretieren? Klarheit und Deutlichkeit, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sodann ist ein Merkmal, das vielen Erkenntnissen nicht zukommt, denen man trotzdem Wahrheitswert nicht absprechen kann. Und andererseits kann man auch manche in der Organisation der erkennenden Individuen begründete Auffassungsweise mit einem gewissen Recht allgemeingültig und notwendig, manche Fiktion klar und deutlich nennen, ohne

[1]) Riehl: Der philosophische Kriticismus II, 2 p. 99 ff. Wundt: Logik I (Stuttgart 1893) p. 433.

dass diese Dinge aufhören, als Irrtum, als optische Täuschung, als Dichtung zu gelten. Dass endlich nur die mittelst einzelwissenschaftlicher Methoden gewonnenen Ergebnisse Wahrheitswert besässen, diese Bestimmung leidet vor allem an ihrer Unbestimmtheit. Es tritt ja gar nicht hervor, ob hiernach unter den wahren nur die Erkenntnisse gemeint sind, die auf dem angegebenen Weg gewonnen wurden, oder alle diejenigen, die auf diesem Weg gewonnen (oder bestätigt) werden können. Im ersteren Fall könnte man einwenden, dass manche anerkannte Wahrheit das Ergebnis zufälliger Entdeckung, nicht methodischer Forschung ist, im letzteren Fall weiss man bei keiner denkbaren Gedankenverbindung, die noch nicht wissenschaftlich bestätigt ist, mit Sicherheit vorher, ob sie sich nicht noch in den Zusammenhang methodischer Untersuchungen einfügen wird. Und wie weit reicht überhaupt der Begriff der wissenschaftlichen Methode? Und gibt es innerhalb der mittelst anerkannter wissenschaftlicher Methoden gewonnenen Resultate keinen Irrtum?

Diese einfachen Ueberlegungen werden genügen, zu zeigen, dass all die oben aufgeführten Kriterien ihre Aufgabe, die thatsächlich vorhandene Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch wenigstens in den Fällen, wo dieselbe feststeht, zu berücksichtigen und dadurch zu rechtfertigen, dass sie etwas in all diesen Fällen vorhandenes Gemeinsames hervorheben, nicht erfüllen. Daraus können wir aber auch bereits soviel entnehmen, dass es mit besonderen Schwierigkeiten verbunden sein muss, den Begriff Wahrheit durch ein einfaches unterscheidendes Merkmal gewisser Erkenntnisse logisch zu fixieren. Diese Schwierigkeiten werden uns verständlich, wenn wir einige Gedankenverbindungen, die für wahr gehalten werden, etwas näher ins Auge fassen.

Nehmen wir den altbewährten Schluss vom sterb-

lichen Caius, so wird man ihm wohl ziemlich allgemein Wahrheitswert zugestehen. Aber dass ihm dieser Wahrheitswert nicht bloss deshalb zukommt, weil er ein richtiger Schluss ist, sieht man leicht, wenn man einen anderen richtigen Schluss mit ihm vergleicht, der ein unwahres Resultat ergibt. Das tritt bekanntlich dann ein, wenn die Prämissen nicht wahr sind. Andererseits können aber wahre Obersätze durch unrichtiges Schliessen auch eine unwahre Conclusio ergeben. Wir können also die Wahrheit eines Schlusses nur dadurch in Merkmalen kenntlich machen, dass wir nicht nur für den Begriff „richtiges Schliessen" ein Kriterium finden, sondern auch noch an den Prämissen das aufzeigen, was sie zu wahren Urteilen macht. Nun lässt sich aber auch an Urteilen wie: „Alle Menschen sind sterblich" und „Der Pegasus hat Flügel" ein Gemeinsames auffinden, was sie zu einem Urteil wie: „Der Kreis ist viereckig" in Gegensatz bringt, und etwas Unterscheidendes, das uns veranlasst, nur das erste Urteil als eine Wahrheit in eigentlichem Sinn zu bezeichnen. Wenn wir jenes Gemeinsame ein Merkmal denkbarer Urteile nennen, so können wir demnach sagen, dass schon die Wahrheit eines einfachen Urteils nur durch ein doppeltes Kriterium, nämlich eben jenes Merkmal der Denkbarkeit und einen noch dazukommenden Charakter bezeichnet werden kann. Erinnern wir uns nun der Ansicht, die wir früher schon zu erwähnen Gelegenheit hatten, der Ansicht, welche das Wahre dem bloss logisch Richtigen gegenüberstellt, so müssen wir zunächst daran denken, zu untersuchen, ob nicht das Merkmal des richtigen Schliessens, wenn es ein solches gibt, und das Merkmal der denkbaren Urteile, wenn ein solches sich finden lässt, einen Zusammenhang aufweisen, der es ermöglicht, sie als Merkmale oder als das Merkmal des „logisch Richtigen" zusammen zu fassen.

§ 2. Ein einheitliches derartiges Kriterium scheint nun in der That das Prinzip des Widerspruchs uns darzubieten, welches KANT ausdrücklich in den oben angedeuteten Gegensatz zum eigentlichen Wahrheitscharakter von Gedankenverbindungen bringt, wenn er es für den obersten Grundsatz analytischer Urteile und für die conditio sine qua non aller Urteile überhaupt erklärt, als Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntnis aber nicht gelten lassen will[1]). KANT formuliert dieses Prinzip so: Keinem Ding kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; und bekämpft die aristotelische Formulierung, die es für unmöglich erklärt, dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme, weil dabei unnötiger- und unberechtigterweise der Ausspruch des logischen Grundsatzes auf Zeitverhältnisse eingeschränkt sei[2]). Diese Polemik KANT's verwirft wiederum SIGWART[3]), indem er ausführt, wie nur der aristotelische Grundsatz ein oberstes, schlechthin unbedingtes und auf all unser Denken anwendbares Prinzip sei, dem sich das KANT'sche principium contradictionis als Spezialfall unterordne. Denn wenn Aristoteles das Verhältnis des Widerspruchs in dem Verhältnis eines bejahenden und verneinenden Urteils, KANT dasselbe in der Beziehung eines Prädikats- zu einem Subjektbegriff finde, so zeige sich, dass im letzteren Fall der Subjektbegriff ein Urteil einschliesse, und dass nur deshalb von einem Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat die Rede sein könne, weil jenes implizierte mit dem ausgesagten Urteil in dem aristotelischen Widerspruchsverhältnis stehe.

Nun lässt sich kaum bestreiten, dass jedes Urteil,

---

[1]) Kant: Kritik der reinen Vernunft; Ausg. v. Kehrbach 2. Aufl. p. 151.
[2]) Kant: A. a. O. p. 152.
[3]) Sigwart: Logik 1. Bd. 2. Aufl. p. 187 ff.

in dem Subjekt und Prädikat sich widersprechen, in zwei Sätze zerlegt werden kann, von denen der eine bejaht, was der andere verneint. Sogar ein so elementarer Widerspruch wie etwa: „Rot ist Blau“ lässt sich in dieser Weise darstellen, indem man den Subjektbegriff in einem Identitätsurteil sich selbst gleichsetzt, und die in „Rot ist Blau“ enthaltene Negation jener Identitätsbeziehung „Rot ist Rot“ hervorhebt. Aber bedürfen wir auch nur zur Verdeutlichung wirklich einer derartigen Umstellung? Ist der Widerspruch nicht viel prägnanter zu erleben in dem einfachen Akt einer Gleichsetzung von Verschiedenem, einer Verschiedenheitsauffassung gegenüber Gleichem? Soll die Verschiedenheit etwa nur als Negation der Gleichheit einer Gleichsetzung widerstreben, oder enthalten vielleicht die Sätze „A ist B“ und „A ist non B“ eben deshalb einen Widerspruch, weil sie die Bedingungen sind, auf Grund deren die Verschiedenheit von „B“ und „non B“ als Gleichheit aufgefasst werden müsste. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir uns für die letztere Annahme entscheiden, wenn wir also allgemein einen Widerspruch da finden, wo eine Gedankenverbindung die Forderung einschliesst, gleiche Bewusstseinsinhalte für verschieden, verschiedene für gleich zu halten.

Dies kann nun der Fall sein zunächst, wenn einem Subjekt ein von ihm oder einem seiner Merkmale ausgeschlossenes Prädikat beigefügt wird; sodann, wenn demselben Subjekt in verschiedenen Sätzen Prädikate zugesprochen werden, die unter sich in Widerspruch stehen; ferner, wenn derselbe Gegenstand durch unvereinbare Begriffe ausgedrückt oder eine Gleichsetzung ungleicher Gegenstände in der Bezeichnung mit dem nämlichen Begriff verlangt wird; endlich wenn widersprechende Vorstellungen auf denselben Gegenstand bezogen werden. In dem Verhältnis von Subjekt und

Prädikat also, in dem Verhältnis der Prädikate mehrerer Sätze, in dem Verhältnis des Gegenstands zum Begriff und in demjenigen des Gegenstands zum Attribut kann der Widerspruch auftreten.

In welchen Fällen aber seine Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, wann etwa ein Urteil die Gleichsetzung des Prädikats mit dem Subjekt oder einem Merkmal des letzteren thatsächlich verlangt, obwohl Verschiedenheit des Gleichzusetzenden besteht, das lässt sich nicht durch ein begriffliches Merkmal der betreffenden Denkform kennzeichnen. Ein Urteil wie: „Das gelbe Wachs ist weich“ erfordert keine Gleichsetzung der verschiedenen Bewusstseinsinhalte „Gelb“ und „Weich“. Das in seiner begrifflichen Form ganz gleichartige Urteil: „Der grüne Baum ist gelb“ verlangt eine Gleichsetzung von „Grün“ und „Gelb“ und schliesst deshalb einen Widerspruch ein. Aber wenn auch die Form der Gedankenverbindung uns hier bei der Unterscheidung des widerspruchslosen und des mit dem Widerspruch behafteten Urteils kein Merkmal an die Hand gibt: in der dem Urteil entsprechenden Anschauung erleben wir diesen Unterschied mit Evidenz. Nun wird wohl niemand fragen, woran man es erkenne, ob Vorstellungen gleich oder verschieden seien. Jedermann wird sich damit zufrieden geben, zu konstatieren, dass man dies erkenne, und wird höchstens das Wesen dieses Erkennens als eines bestimmten Erlebnisses näher zu charakterisieren versuchen. Trotzdem wird es vielleicht manchen geben, der auch den in der Anschauung erlebten Widerspruch noch auf ein Kriterium zurückgeführt haben will. Eine solche Forderung lässt sich scheinbar dadurch rechtfertigen, dass man ja nicht frage, woran die Unmöglichkeit der Gleichsetzung von Verschiedenem zu erkennen sei, sondern wann eine solche Gleichsetzung vom begrifflichen Ausdruck gefordert werde.

Aber es wäre verfehlt, zu glauben, dass eine Antwort auf jene Frage in Regeln gegeben sei, wie z. B. die, ein Satz enthalte die genannte Forderung, wenn er einem Punkte eines äusseren Objekts verschiedene demselben Empfindungssystem zugehörige Qualitäten zuspreche, oder wie die allgemeine Regel, eine Begriffsverknüpfung lasse uns den Widerspruch erleben, wenn sie demselben in derselben Beziehung zugleich Verschiedenes zuerkenne. Derartige Regeln enthalten nur Spezialfälle des Widerspruchserlebnisses selbst, bei denen ebensogut wieder die Frage erhoben werden könnte, welches Merkmal des begrifflichen Ausdrucks darauf hindeute, dass sie durch ihn bedingt werden. All diese Fragen sind sowenig zu beantworten wie ein gemeinsames Kennzeichen sich finden lässt für alle Wörter, welche etwa Farben oder sonstwie gattungsmässig Zusammengehöriges bezeichnen. Wer solche Fragen überhaupt stellt, fasst die Wörter und Wortverbindungen als viel zu selbständig auf gegenüber ihren anschaulichen Bedeutungen, ja geht wohl gar von der falschen Voraussetzung aus, man müsse an den sprachlichen Ausdrücken erst ihre allgemeinen Forderungen erkennen, um die entsprechenden Anschauungen vollziehen zu können, müsse etwa erst einsehen, dass das Wort „Rot“ eine Farbe bedeutet, um das Verständnis des „Roten“ zu gewinnen oder müsse ebenso zuerst begreifen, dass eine bestimmte Wortverbindung eine Gleichsetzung von Verschiedenem verlangt, um überhaupt den Versuch zu machen, diesem Postulat zu genügen und hiebei den Widerspruch zu erleben. Thatsächlich ist aber eine Nötigung zu diesem Versuch und damit eine notwendige Erkenntnis des Widerspruchs in dem Verständnis der in die genannte Beziehung gebrachten Begriffe unmittelbar gegeben. Wir können daher überhaupt die von einem Urteil oder von mehreren im Bewusstsein auf

einander bezogenen Urteilen ausgelösten anschaulichen Processe zu dem betreffenden Urteil oder Urteilskomplex rechnen und haben dann in dem „Zwang zur Gleichsetzung von Ungleichem“ das Merkmal des logisch Unmöglichen. Jede grammatisch mögliche[1]) Begriffsverknüpfung, welche jenen Zwang nicht einschliesst, ist logisch zulässig.

Nun haben wir freilich bei diesen letzten Ausführungen die Anschaulichkeit der im Denken auf einander bezogenen Bewusstseinsinhalte vorausgesetzt. Aber dass auch nichtanschauliche Bedeutungen[2]) von Wörtern als gleich und verschieden mit Evidenz beurteilt werden können, ist eine Thatsache, die man kaum in Abrede stellen wird. Diese Thatsache genügt, um für Sätze und Satzverbindungen mit gänzlich abstraktem Inhalt dieselbe Auffassung vom Merkmal eines Widerspruchs zu rechtfertigen, die wir bisher dargelegt haben. Hieran wird nichts geändert, wenn man zugesteht, dass Bedeutungsunterschiede abstrakter Begriffe leichter übersehen werden, als Unterschiede in der Anschauung. Denn wir meinen ja nicht, dass in der versuchten Gleichsetzung des thatsächlich Verschiedenen sondern dass in derjenigen des als verschieden Aufgefassten das Widerspruchserlebnis sich verwirkliche. In der zunehmenden Feinheit unserer Unterscheidungen aber, in der damit zusammenhängenden Entdeckung immer neuer, vorher verborgener Widersprüche und in der sich anschliessenden Beseitigung derselben besteht gerade der unendliche logische Fortschritt.

Dürfen wir es also nun für erwiesen halten, dass

[1]) Vgl. Husserls Unterscheidung zwischen Unsinn und Widersinn. Logische Unters. II p. 312.

[2]) Auf die Erweiterung des Begriffs Anschauung, wie sie Husserl (Logische Untersuchungen II p. 600 ff.) vorschlägt, soll hier nicht näher eingegangen werden.

die Widerspruchslosigkeit schlechthin das Kriterium des logisch Richtigen ist? Noch steht der Bejahung dieser Frage ein Einwand gegenüber. Wir haben zwar gesehen, dass Widersprüche nicht nur in einzelnen Urteilen sondern auch in Urteilskomplexen, also auch in Schlüssen auftreten können; wir können als zugestanden annehmen, dass ein Urteil, sofern es überhaupt seiner grammatischen Constitution nach als Urteil gelten kann, bei Widerspruchslosigkeit ohne weiteres denkbar ist. Aber darf man auch einen Schluss dann schon für richtig halten, wenn er keinen Widerspruch einschliesst? Die Antwort hierauf scheint zunächst verneinend ausfallen zu müssen. Denn betrachten wir einen falschen Schluss wie den:

»Einige Organismen haben Bewusstsein.
Die Tiere sind Organismen.
Also haben die Tiere Bewusstsein«,

so steht darin die Conclusio, ganz abgesehen davon, dass sie ein richtiges Urteil darstellt, mit keiner der beiden Prämissen in Widerspruch. Trotzdem wird niemand den Schluss für richtig halten. Aber warum ist er denn falsch, obwohl er zu einem richtigen Ergebnis führt? Die nächstliegende Antwort auf diese Frage lautet: Weil das richtige Ergebnis nicht aus den Prämissen folgt. Bei einem richtigen Schluss sollte also die Conclusio aus den Vordersätzen folgen: Jeder Schluss schliesst die Behauptung einer solchen Folge ein. Nun sieht man schon hier leicht, dass die Falschheit des Schlusses thatsächlich doch auf einen Widerspruch sich zurückführen lässt, indem eine aus gegebenen Sätzen nicht folgende Behauptung dadurch, dass sie zu jenen Sätzen als Folgerung hinzutritt, den Anspruch erhebt, doch aus ihnen zu folgen. Noch klarer wird das Widerspruchsverhältnis in einem falschen Schluss, wenn wir uns der von Schuppe vertretenen Anschauung anschliessen, wonach in den Prämissen stets bereits die

Gedankenbeziehung, die im richtigen Folgesatz ihren Ausdruck finden würde, gegeben ist. Sie muss natürlich mit der falschen Conklusio notwendig in Widerspruch treten. Wir können also mit Recht behaupten, dass die Widerspruchslosigkeit das zureichende Merkmal des logisch Richtigen ausmacht.

§ 3. Wie weit reicht nun aber der mit Hilfe dieses Kriteriums zu erzielende logische Fortschritt? Wir sind weit entfernt, mit KANT die Anwendung des principium contradictionis auf analytische Urteile einzuschränken. Wenn dieser gegen die Aufnahme einer Zeitbestimmung in die Formel vom Satz des Widerspruchs sich wendet und darin eine Verminderung der Strenge des logischen Grundsatzes sieht, so geben wir ihm gern zu, dass eine solche Abschwächung unnötig ist, ohne dass wir deshalb mit ihm den Widerspruch nur in analytischen Urteilen suchen. Ein Beispiel mag unsere Auffassung verdeutlichen: Das menschliche Bewusstsein, das zum ersten Mal auf die verschiedene Färbung »desselben« Gegenstandes zu verschiedenen Zeiten aufmerksam wurde, dürfte darin keinen Widerspruch gefunden haben, wenn nur das »zugleich verschieden Gefärbtsein« undenkbar wäre oder wenn der Widerspruch bloss dann sich geltend machte, wenn die eine Färbung in den Subjektbegriff eines Satzes aufgenommen würde, in dem die andere als Prädikat ausgesagt wird. Wir behaupten nun aber, dass jenes Bewusstsein ebensogut einen Widerspruch erlebt hat bei dem Gedanken, dass ein und dasselbe Ding bald so bald so gefärbt sei, als wenn es dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zu- und absprechen wollte. Gerade jener Widerspruch hat dann dazu geführt, den Begriff »desselben Gegenstandes« zu modificieren. Und wenn wir es heute denkbar finden, dass ein Ding bald diese bald jene Farbe hat, so meinen wir ja nicht, es sei dasselbe

zu verschiedenen Zeiten hell und dunkel, rot, gelb, grün u. s. w., sondern das, was uns verschieden erscheint, gilt uns auch für ein Verschiedenes, und für jede Lichtart von »derselben« Wellenlänge nehmen wir auch an, dass sie uns stets »dieselbe« Qualität zeige. So finden wir allenthalben in der Wissenschaft den Fortschritt, die Entstehung von Hypothesen und ihre Umwandlung in begründete Theorien durch die Entdeckung und Beseitigung von Widersprüchen bedingt, die keineswegs immer in einer Verschiedenheit gleichzeitiger Beobachtungen »desselben Gegenstandes«, sondern viel häufiger in einer Abweichung successiv gefundener Bestimmungen bestehen. All die eindeutigen Causalzusammenhänge, die das wichtigste Ergebnis wissenschaftlicher Forschung darstellen, ergaben sich, indem man einen Widerspruch nicht nur darin fand, dass Dasselbe bzw. das Gleiche zu verschiedenen Zeiten verschiedene Eigenschaften besitzen sondern auch darin, dass es wechselnde Thätigkeiten ausüben sollte. Auch hier gelangte man zum Ziel, indem man die Ursachebegriffe solange bearbeitete, bis als dieselben oder die gleichen Ursachen solche gefunden waren, die auch dieselben oder die gleichen Wirkungen hatten.

Nach dieser Auffassung von der Wirksamkeit des principium contradictionis in der Wissenschaft könnte es nun fast scheinen, als bedürfe es nur dieses einen Prinzips, um aus der Summe der in uns angeregten Urteile ein System der Erkenntnis zu schaffen. Aber eine einfache Ueberlegung wird uns lehren, dass dies nicht der Fall ist, dass es einen so einfachen Weg aus dem blossen Denken ins Erkennen nicht gibt. Denken wir uns eine jener Begriffsdichtungen, die man Utopien nennt, und deren vom platonischen Idealstaat bis auf die socialistischen Traumgebilde unserer Tage so manche von ernsthaften Denkern geschaffen worden sind, wobei

man eine Fülle von Scharfsinn darauf verwendet hat, sie denkbar d. h. widerspruchslos in sich zu machen und mit der sonst gegebenen Gedankenwelt in Einklang zu bringen! Denken wir ein solches Begriffssystem gelungen! Werden wir ihm dann auf Grund seiner inneren und äusseren Widerspruchslosigkeit denselben Wahrheitswert zugestehen wie etwa den Ergebnissen der Naturwissenschaft? Ein überzeugter Rationalist kann hierauf wohl antworten: Gewiss! Wenn eine derartige Gedankenschöpfung wirklich in nichts dem widerspricht, was als widerspruchsloses Weltbild aus Wissenschaft und Leben gewonnen wurde, und wenn sie in sich wirklich keine Widersprüche aufweist, so ist sie wahr. Aber bei dieser Auffassung ist offenbar das ausser jener Begriffsdichtung vorhandene System widerspruchsloser Urteile fälschlich als unveränderliche Grösse aufgefasst. Wenn jeder mögliche Gedanke thatsächlich in seinem widerspruchslosen Zusammenstimmen mit allen andern möglichen Gedanken von uns gedacht wäre, dann würde jedes Glied dieses Gedankenzusammenhanges auch den gleichen Erkenntniswert besitzen. Aber da in Wirklichkeit nur ein sehr kleiner Teil aller möglichen, ja auch nur aller in Zukunft für uns selbst wirklichen giltigen Urteile jeweils unser geistiges Besitztum ausmachen, so kann dasjenige, was mit diesem Wenigen zusammenstimmt, bei weitem nicht den nämlichen Wahrheitswert haben wie das, was mit allem Denkbaren übereinstimmen würde, und selbst wenn wir das letztere der wissenschaftlichen Erkenntnis gleichsetzen, kann dennoch jenes ihr nicht entsprechen.

Wenn es aber nicht möglich ist, die vorausgesetzte Utopie ebenso wie die wissenschaftliche Erkenntnis für Wahrheit zu halten, so könnte man in dem Bestreben, die Widerspruchslosigkeit zum einzigen Kriterium giltigen Erkennens zu machen, darauf hinweisen, dass die voraus-

gesetzte Wahrheit der Wissenschaft gar nicht so über allen Zweifel erhaben ist. Man könnte also eine Angleichung des durch vielfach erprobte Widerspruchslosigkeit Empfohlenen und des in der Wissenschaft Enthaltenen dadurch versuchen, dass man den Vorzug des Letzteren leugnet, indem man etwa darauf aufmerksam macht, dass auch die wissenschaftliche Erkenntnis nicht für alle Zeit feststeht. Aber dann muss man sich auseinandersetzen mit der Erfahrung, die uns lehrt, dass die Menschen thatsächlich nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung und einen willkürlich aufgestellten, im übrigen nicht durch Widersprüche undenkbar gewordenen Satz für gleich wertvolle Erkenntnis halten. Diese faktische Wertunterscheidung lässt sich natürlich nicht deshalb für falsch erklären, weil unter Umständen die unterschiedenen Denkgebilde beide keine vollkommene Wahrheit darstellen; denn ausser dem Vollendeten kann es noch mannigfache Gradabstufungen des der Vollendung sich Nähernden geben. Wir müssen also, wenn jene Unterscheidung nicht mit triftigeren Gründen bekämpft werden kann, unter der Voraussetzung ihrer Berechtigung untersuchen, ob sich ein Merkmal finden lässt, welches gewissen Sätzen abgesehen von ihrer Widerspruchslosigkeit einen Vorzug in unserer Gedankenwelt verleiht. Wir müssen, um die Aufgabe gleich bestimmter zu formulieren, prüfen, ob es einen besonderen Wahrheitscharakter neben dem Merkmal der logischen Richtigkeit gibt.

2. Das Wesen der Wirklichkeit.

§ 1. Gehen wir aus von der oben bereits erwähnten Ansicht, welche das Erkennen dem Denken gegenüberstellt! Danach pflegt man das Erkennen zu definieren[1])

[1]) Vgl. Wundt: System der Philosophie p. 85.

als ein Denken, mit dem sich die Ueberzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet. Wahrheit, das giltige Ergebnis des Erkennens, bestände demgemäss in Gedanken, denen eine Wirklichkeit entspricht[1]). Aber was ist denn nun Wirklichkeit? Die Anwendung dieses Begriffes ist ja ebensowenig unbedenklich wie die des Begriffes Wahrheit. Wir haben also zunächst zu fragen, wie man Wirklichkeit feststelle. Nun unterscheidet man gewöhnlich eine zweifache Wirklichkeit, die man meist als Gegenstand der äussern und als solchen der innern Wahrnehmung, als physische und psychische Welt, als Nichtich und Ich auseinander hält. Diese Unterscheidung wollen wir unserer Problemstellung zu Grund legen, weil möglicherweise den beiden Arten von Wirklichkeiten eine verschiedene Art des Vorhandenseins entspricht, weil sie möglicherweise auf verschiedene Art bestimmt werden müssen.

Wir fragen also zuerst: „Wie wird die psychische Wirklichkeit erkannt?“ und erhalten die Antwort, sie sei uns „unmittelbar gegeben“. Betrachten wir diese Antwort etwas näher! Es ist ja klar, dass die allgemeine Frage: „Wie wird Wirklichkeit erkannt?“ nicht durch Angabe eines Kriteriums gelöst werden kann. Denn ein Merkmal dient nur zur Unterscheidung eines Vorhandenen von einem andern Vorhandenen, und die gesamte Wirklichkeit kann nicht von einem Etwas ausser ihr unterschieden werden. Aber aus der angeführten Antwort auf unsere besondere Frage: „Wie wird psychische Wirklichkeit erkannt?“ scheint hervorzugehen, dass auch diese Frage jene einfache Lösung durch Aufzeigen eines Merkmals des Gegenstandes der inneren Wahrnehmung nicht finden kann. Wir verstehen nun ohne weiteres, dass die letztgenannte Frage dieselbe

[1]) Vgl. Ulrici: Glauben u. Wissen p. 3, p. 6.

Schwierigkeit enthält wie das allgemeine Problem der Wirklichkeitserkenntnis, sofern wir ihr den Sinn beilegen: „Wie wird erkannt, dass psychische Wirklichkeit vorhanden ist?“ Denn in dieser Bedeutung verlangt sie die Angabe eines Unterschieds zwischen dem psychisch Wirklichen und — nicht etwa einem nichtpsychischen Wirklichen, sondern — einem psychisch Unwirklichen. Der gewünschte Unterschied aber fällt zusammen mit dem gesamten Dasein der psychischen Wirklichkeit.

Dagegen könnte man auf die Frage: „Wie wird erkannt, in welchen Fällen psychische Wirklichkeit vorhanden ist?“ von vornherein gar wohl die Angabe eines Kriteriums erwarten, durch welches Ich und Nichtich gegen einander abgegrenzt würden. Thatsächlich aber erweist sich auch dies als unmöglich. Man denke nur an die Versuche, welche gemacht worden sind, den Gegenstand der Psychologie zu bestimmen![1]) Dieselben haben entweder dazu geführt, das Psychische als das unmittelbar Gegebene zu umschreiben[2]), wie dies oben als Antwort auf die Frage nach der Erkenntnis der psychischen Wirklichkeit angenommen wurde. Oder sie haben, die Möglichkeit einer Bestimmung der nichtpsychischen Wirklichkeit voraussetzend, das Psychische durch eine Beziehung zu der letzteren charakterisiert.[3]) Ohne dass wir hier schon auf eine Untersuchung jener Möglichkeit eingehen, können wir jedenfalls soviel behaupten, dass eine Charakteristik des Psychischen durch ein immanentes Merkmal nicht mehr gelungen ist, seit

[1]) Vgl. hiezu Scheler A. a. O. p. 156 ff., wo diesen Versuchen jegliches positive Resultat abgesprochen wird.

[2]) Vgl. Wundt: Grundriss der Psychologie p. 1 ff.

[3]) So besonders diejenigen, welche den Gegenstand der Psychologie als »das vom erlebenden Individuum Abhängige« kennzeichnen. Vgl. Külpe: Grundriss der Psychologie (Leipzig 1893) p. 2.

die Definition des Gegenstandes der Psychologie als „Inhalt der inneren Erfahrung“[1]) in ihrer Unzulänglichkeit erkannt wurde.[2])

Sucht man nun hiefür einen Grund, so sind a priori drei Möglichkeiten denkbar. Entweder könnte die Annahme einer neben der psychischen bestehenden ausserpsychischen Wirklichkeit falsch sein; dann wäre die psychische entweder die allgemeinste oder die einzig vorhandene Gegenständlichkeit und könnte von nichts anderem unterschieden werden. Oder psychische und physische Objekte könnten so unmittelbar als verschieden erkannt werden wie etwa Rot und Blau, die ja auch kein Merkmal für ihre Unterscheidung uns an die Hand geben. Oder endlich könnte auch die Annahme einer psychischen Wirklichkeit überhaupt abgelehnt werden müssen. Welcher der beiden ersten Gründe anzunehmen ist, werden wir im Folgenden noch erfahren. Hier kommt es uns nur darauf an, festzustellen, dass der letzte Grund ausgeschlossen ist. Das liegt in der Behauptung, das Psychische sei uns unmittelbar gegeben. Sie schneidet mit der Constatierung, dass unser Vorfinden der psychischen Wirklichkeit eine Gewissheit sei[3]), jede weitere Untersuchung hier ab. Wir müssen uns also vorläufig bescheiden, bis wir später den Begriff der Gewissheit einer eingehenderen Diskussion unterziehen werden. Bis dahin können wir auch über den Wahrheitscharakter

[1]) Vgl. Locke: Versuch über den menschl. Verstand (Deutsch v. Kirchmann 1. Bd. Berlin 1872) p. 101 ff.

[2]) Vgl. Wundt: Grundriss d. Psych. p. 2. Külpe: Einleitung in die Philosophie 2. Aufl. p. 62 ff. Auch die Ausführungen von Brentano (Psychologie I. Leipzig 1874 p. 101—130), der nicht an dem Unterschied innerer und äusserer Erfahrung festhält und überhaupt eine Reihe von Merkmalen zur Unterscheidung des Psychischen und Physischen anführt, dienen zur Bestätigung des hier Behaupteten.

[3]) Vgl. Descartes: Betrachtungen p. 40 f. Volkelt: Erfahrung u. Denken p. 58.

derjenigen Urteile, die sich auf psychische Wirklichkeit beziehen, nichts Näheres aussagen.

§ 2. Gehen wir nun über zu der Frage: „Wie wird physische Wirklichkeit oder, wie man dafür auch zu sagen pflegt, wie wird „Realität“ im Denken erfasst?“, so können wir eine, freilich nur negative Antwort wiederum von vornherein finden: Unmittelbar gegeben ist uns die Realität nicht. Damit soll nicht gesagt sein, was auch wohl behauptet, aber mit Unrecht behauptet worden ist[1]), dass die sogenannte äussere Erfahrung nicht ebenso unmittelbar gewiss sei wie die innere. Aber die äussere Erfahrung, zu der besonders unsere Sinneswahrnehmungen gehören, wird, wo von nichtpsychischer Wirklichkeit die Rede ist, nicht mit dieser identificiert, indem wir die erkennende Thätigkeit und den erkannten Gegenstand unterscheiden. Die Notwendigkeit solcher Unterscheidung besonders bei der äusseren Erfahrung ergibt sich schon aus der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, die uns sagt, dass die Gegenstände, die wir unter dem Namen Aussenwelt zusammenfassen, nicht die Farben, Töne, Gerüche, Temperaturbestimmtheiten u. s. w. besitzen, in denen sie sich unserm Bewusstsein darstellen. Aber selbst wenn die Gegenstände wirklich farbig oder mit den sonstigen sinnlichen Qualitäten behaftet wären, was sich übrigens garnicht ausdenken lässt, so würden die so beschaffenen Gegenstände im Sinne des Realismus noch immer nicht mit unsern Empfindungen von ihnen zusammenfallen[2]). Also insbesondere gegenüber den

[1]) Vgl. Husserl: Logische Untersuchungen II. p. 703 ff.

[2]) Dass eine Theorie des naiven Realismus wie diejenige der Empiriocriticisten, welche an Stelle der Vergleichbarkeit von Wahrnehmung und Gegenstand die Einheit beider setzt, ebendamit in Antirealismus umschlägt, zeigt Freytag in der Schrift: Der Realismus und das Transscendenzproblem (Halle 1902) p. 56.

Bestimmtheiten, die thatsächlich vielfach den Körpern zugeschrieben werden, während sie andererseits auch unsern Vorstellungen von äussern Dingen inhärieren, vor allem der räumlichen Form und der zeitlichen Ordnung gegenüber, müssen wir darauf hinweisen, dass unsere Raum- und Zeitvorstellungen nicht die räumlich und zeitlich geordneten Dinge sind, wenn es solche Dinge überhaupt gibt.

Mit Bezug auf diese Thatsachen hat man nun häufig genug die Frage aufgeworfen, wie uns denn dann überhaupt die dingliche Realität gegeben sei, wenn sie nicht mit einem Teil des unmittelbar Gegebenen, der psychischen Wirklichkeit zusammenfalle. Im Sinn dieser Frage versteckt liegt eine Identificierung der Begriffe „Gegebensein" und „unmittelbar Gegebensein". Unter Voraussetzung einer solchen Identificierung ist denn auch die Antwort, die Realität sei uns überhaupt nicht gegeben, vollkommen selbstverständlich. Aber dann braucht das Gegebene keineswegs mit dem überhaupt für unser Denken Vorhandenen zusammenzufallen, und wenn es ein phänomenologisch festzustellender Thatbestand ist, dass dem psychisch Wirklichen ein unabhängig vom Bewusstsein wirklich Gedachtes zur Seite tritt, dass neben dem Bewussten ein Gewusstes, neben dem vom Bewusstsein Umschlossenen und Durchdrungenen ein dem Bewusstsein Transscendentes im Denken erfasst wird; dann ist zum mindesten die Frage berechtigt, ob dem in dieser Weise nicht Gegebenen sondern Geforderten vielleicht auch Wirklichkeit zukomme.

Nun ist der angedeutete Thatbestand bereits mehrfach konstatiert worden. Besonders scharf hat FREYTAG in der oben citierten Arbeit das, was er die Transscendenz des Gedankens nennt, begrifflich umschrieben.

Er zeigt[1]), dass überhaupt kein Gedanke dasjenige meint, was ihn selbst zu einem Bestandteil der psychischen Wirklichkeit macht. Und das, worauf es uns hier ankommt, die besondere Transscendenz, welche die Forderung einer nicht als Bewusstseinserscheinung zu behandelnden Gegenständlichkeit in sich schliesst, findet sich auch klar und deutlich ausgedrückt in HUSSERL's Unterscheidung zwischen Bewusstseinsakten und Bewusstseinsobjekten[2]). Diese Unterscheidung wird nur leicht gefährdet durch die Mehrdeutigkeit des Begriffs Bewusstseinsinhalt, der für Bewusstseinsakte und für deren Objekte oft gleichmässig gebraucht wird. Hält man aber die dadurch bedingte Begriffsverwirrung fern, so hat natürlich die Frage, wie denn nun Bewusstes auf einen nicht in Bewusstseinsqualitäten bestehenden Gegenstand hinweisen könne, ebensowenig einen berechtigten Sinn wie etwa die Frage, warum wir denn überhaupt Bewusstsein haben. Dass eine derartige Beziehung des im Bewusstsein Gegebenen auf einen nicht gegebenen Beziehungspunkt, den sogenannten Träger der Eigenschaften, das Substrat der Thätigkeiten, die geheimnisvolle Substanz stattfindet, hat dann einfach als letzte Thatsache zu gelten.

Dagegen ergeben sich als berechtigte Fragen nunmehr diejenigen nach der Erkennbarkeit des nichtgegebenen Objekts und nach dem Wirklichkeitswert des in jener Transscendenzbeziehung Gemeinten. Dem ersten der hier angedeuteten Probleme wollen wir uns jetzt zuwenden:

§ 3. Dass vom Objekt ausser der bisher behandelten Beziehung, ausser Beziehungen, die mit dieser im engsten Zusammenhang stehen und ausser der even-

---

[1]) Freytag: Der Realismus und das Transscendenzproblem p. 102 ff.

[2]) Husserl: Logische Untersuchungen II p. 46 u. ö.

tuell von ihm auszusagenden Existenz weitere Bestimmtheiten erkennbar seien, diese Ansicht hat von jeher Vertreter gefunden. Der naive Realismus der antiken Philosophie, der die Wahrnehmung durch das Eindringen von Bildchen, die als abgelöste Teile der Gegenstände gedacht wurden, in die wahrnehmenden Organe zu erklären suchte [1]), zweifelte nicht daran, dass die Gegenstände selbst auch mit den sinnlichen Qualitäten der Anschauung behaftet seien. Freilich machte sich daneben gerade in der Lehre der Atomisten, die jene Bildchentheorie vertraten, auch schon ein Ansatz zu der Lehre der später so genannten primären und sekundären Qualitäten bemerkbar. Diese Lehre modificierte die Anschauungen des naiven Realismus, als die Naturwissenschaft die subjektive Beschaffenheit gewisser sinnlicher Eigenschaften ausser Zweifel stellte. Seit Galiläi und Locke [2]) glaubt die Mehrzahl der naturwissenschaftlich orientierten Denker, dass die sogenannten primären Qualitäten, besonders Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, eine Wesensbestimmtheit der Körperwelt darstellen. Wenn demgegenüber bereits Berkeley darauf hinwies, dass die primären ebenso wie die sekundären Qualitäten in unsern Bewusstseinsinhalten subjektiv gegeben seien [3]), so konnte seine Auffassung die Meinung, dass die primären im Gegensatz zu den sekundären Eigenschaften auch objektiv vorhanden seien, natürlich nicht umstossen, solange er nicht zeigte, dass die von ihm bekämpfte Annahme mit unumstösslich richtigen Sätzen in Widerspruch gerate oder dass sie unnötig sei.

Ersteres zu beweisen ist weder Berkeley noch

[1]) Vgl. Theophrast: De sens. XI. Cap. § 51 ff.

[2]) Locke: Versuche über den menschl. Verstand (b. Kirchmann 1. Bd. p. 135 ff.

[3]) Berkeley: Works ed, Fraser I p. 160.

seinen zahlreichen Nachfolgern gelungen. Das einzige Argument, das nach dieser Richtung oft mit Erfolg verwendet wurde, dass nämlich eine als objektiv gedachte Eigenschaft als gedachte bereits subjektiven Charakter besitze und daher ein widerspruchsvoller Gedanke sei, ist von FREYTAG treffend widerlegt worden[1]). Aber der zweite oben berührte Nachweis, dass die Annahme der in Rede stehenden Wesensbestimmtheit des Realen unnötig sei, scheint uns, freilich weniger durch das System BERKELEY's als durch die Lehre KANT's und seiner Nachfolger, thatsächlich erbracht zu sein: Die fragliche Annahme kann nicht gefordert werden — so möchten wir einen der nicht immer klar ausgesprochenen Einwände gegen die Erkennbarkeit des Dings an sich formulieren — durch die Notwendigkeit anschaulichen Erkennens. Denn die farblosen Atome, deren Begriff jene Annahme involviert, sind nicht nur unanschaulich sondern schliessen in der Forderung einer unvollziehbaren Anschauungsfunktion eine unüberwindliche Schwierigkeit in sich.

Die Voraussetzung räumlicher Natur der realen Dinge ist aber auch nicht die Vorbedingung für die Anwendung der Mathematik in der Naturwissenschaft oder für die Verständlichkeit der naturwissenschaftlichen Ergebnisse überhaupt, wie man zuweilen zu glauben[2]) scheint. Denn wenn wir die Qualitäten des Dings an sich auch ganz im Ungewissen lassen, so genügt die Voraussetzung einer gesetzmässigen Beziehung des unbekannten Realen zum erkennenden Subjekt vollkommen, um die Naturwissenschaft in ihrer gegenwärtigen Form zu ermöglichen. Der Gedanke, es wäre ganz unerklärlich, dass alle die Erwartungen und Berechnungen über

---

[1]) Freytag: Der Realismus u. das Transscendenzproblem p. 95 ff.

[2]) Vgl. Zeller: Vorträge u. Abhandlungen III (Leipz. 1884) p. 271 ff.

die äusseren Vorgänge, welche von der Annahme der Körperlichkeit der Dinge ausgehen, durch die Erfahrung bestätigt werden, wenn die Dinge an sich gar nicht räumlich wären[1]), dieser scheinbar so naheliegende Gedanke beruht auf einem eigentümlichen Missverständnis. Er wäre richtig, wenn sich in demjenigen, was wir vorausberechnen, unsere Voraussetzung über die Dinge geltend machen würde und wenn sich in der erfahrungsmässigen Bestätigung jener Berechnung das Wesen der Dinge mit Abzug subjektiver Zuthaten uns entschleierte. Er wäre auch dann vielleicht noch anzuerkennen, wenn unser Rechnen, ausgehend vom räumlich aufgefassten Ding, in seinem Fortgang nur die Gesetze der Raumauffassung benützte und wenn das Resultat doch wieder mit der räumlichen Wahrnehmung des Dinges übereinstimmte. Aber beides trifft nicht zu: Die Erfahrungsbestätigung einer naturwissenschaftlichen Combination besteht selbstverständlich in einer Wahrnehmung, die unter dem Zwang der Raumauffassung steht sogut wie der Ausgangspunkt jener Combination. Und die Gesetze, denen solche Combination folgt, sind Ausdruck räumlicher Wahrnehmung von Veränderungen, deren Ergebnis als Ausdruck des räumlich aufgefassten Resultates dieser Veränderungen ebenso mit seinem Gegenstand übereinstimmen muss wie die Gesetze, aus denen es abgeleitet ist, mit dem ihrigen.

Ausser den bisher behandelten lässt sich aber kaum ein Grund für die Notwendigkeit anführen, die Dinge an sich als mit den sekundären Qualitäten behaftet zu denken. Vielmehr gestaltet sich die Naturauffassung ganz klar und einfach, wenn man in dem Begriff der realen Dinge den Gedanken an jegliche Bestimmtheit fernhält, abgesehen von derjenigen, welche der Ver-

[1]) Vgl. **Zeller**: a. a. O. p. 273.

schiedenartigkeit ihrer Erscheinungsweise als unbekanntes Aequivalent entspricht. Die Endprodukte der naturwissenschaftlichen Analyse haben dann auch als Erscheinungen zu gelten, als solche nämlich, als welche die Elemente der Realität sich darstellen würden, wenn sie ohne physikalische und physiologische Vermittlung, die sie erst durch ihr Zusammensein möglich machen, wahrgenommen werden könnten.[1]) Die Naturwissenschaft kann also mit dem Begriff der Erscheinungen im KANT'schen Sinn all die Operationen ausführen, die ihrem gegenwärtigen Bestand wesentlich sind. Man kann daher wohl mit Recht behaupten, die Annahme einer Wesensbestimmtheit der realen Dinge durch die primären Qualitäten sei vollkommen überflüssig. Im übrigen aber müssten, wie wir gleich zeigen werden, die Dinge an sich für unerkennbar gelten, auch wenn sie als durch die primären Qualitäten bestimmt zu denken wären.

Man behauptet freilich zumeist in geradem Gegensatz hiezu, sogar in dem Wenigen, was von dem Ding an sich ausgesagt wird, etwa in dem blossen Begriff einer Vielheit realer Elemente, sei bereits eine Erkennbarkeit des Realen zugestanden. Aber diese Meinung ist unhaltbar. Zunächst nämlich braucht das meiste, was vom Ding an sich ausgesagt wird, gar nicht in andere Beziehung zu diesem gebracht zu werden wie alles, was von der Erscheinung gilt. Die Vielheit der Elemente etwa, die Teilbarkeit, kann ebenso als Ausdruck einer nicht weiter angebbaren Bestimmtheit des Realen aufgefasst werden wie Farbe, Form und alle sonstigen Eigenschaften, die in eigentlichem Sinn nur der Erscheinungswelt beigelegt werden dürfen. Aber auch wenn man glaubt, die Beziehungen innerhalb des

[1]) Vgl. Riehl: Der philosophische Kriticismus II 2 p. 35.

Realen, die durch Begriffe wie Teilbarkeit, Veränderung u. s. w. ausgedrückt werden, könnten von dem, was diese Begriffe in der Erscheinungswelt meinen, nicht sehr verschieden sein, auch dann sollte man die vermeintliche Einsicht in derartige Beziehungen nicht mit einer Erkenntnis des Realen verwechseln. Obwohl man es KANT immer wieder als einen Widerspruch seines Systems vorwirft, dass er, der die Unerkennbarkeit des Dinges an sich behauptet, Erkenntnisse wie die der Causalbeziehung des Realen zu unsern Empfindungen nicht bestreitet, versäumt man es meistens, über den Begriff der Erkennbarkeit sich vor allen Dingen zu einigen.[1])

Wir wollen dies an der Hand von FREYTAGS Beweis für die Erkennbarkeit der Realität zu zeigen versuchen. FREYTAG stimmt in den Vorwurf gegen KANT ein und glaubt die Möglichkeit einer Erkenntnis des Dinges an sich zeigen zu können durch den Hinweis auf die »inhaltliche Transscendenz des Gedankens«.[2]) Er meint damit dies, dass unser Denken Gegenstände schaffe, die dem Gegebenen gegenüber etwas inhaltlich Neues darstellen. Aber fragen wir uns, was unter Voraussetzung der FREYTAG'schen Anschauungen von der allgemeinen Transscendenz des Denkens »Erkennen« überhaupt bedeuten kann! — »Etwas Gegebenes meint etwas gleichzeitig damit nicht Gegebenes«: Ist also das Gegebene als Erkenntnis des Nichtgegebenen zu bezeichnen? Wenn das FREYTAGS Meinung wäre, dann brauchte über die Erkennbarkeit des Dinges an sich kein Wort weiter verloren zu werden. Die Wahr-

[1]) Vgl. hiezu Kinkel: Beiträge zur Erkenntniskritik p. 73 ff., wo eine mit der folgenden Darstellung im wesentlichen übereinstimmende Auffassung vertreten wird.

[2]) Freytag: Der Realismus u. das Transscendenzproblem p. 142.

nehmung, die ein Reales meint, wäre dann einfach die Erkenntnis dieses Realen und alles im meinenden Bewusstsein Gegebene müsste als Erkennen des Gemeinten betrachtet werden. Das ist aber offenbar nicht die Ansicht FREYTAGS. Demnach ist vielleicht die Beziehung des Gegebenen auf das Nichtgegebene als Erkenntnis des letzteren aufzufassen? Aber dann wäre der Irrtum ja einfach undenkbar. Wenn man bloss zu wissen brauchte, was man meint, um damit die Erkenntnis des Gemeinten zu besitzen, so würde man natürlich auch das Ding an sich erkennen, sobald man in der Wahrnehmung sich auf einen äusseren Gegenstand bezieht. Wie dann von einem Problem der Erkennbarkeit des Realen weiter die Rede sein könnte, bliebe unverständlich. Darum beweist uns aber gerade die Mühe, die FREYTAG auf die Lösung dieses Problems verwendet, dass er unter dem Erkennen doch etwas anderes versteht als das Bewusstsein der besprochenen Beziehung. Ist dies jedoch richtig, dann darf er auch KANT gegenüber nicht betonen, Aussagen, welche nur Constatierungen und Umschreibungen solcher Beziehungen des Objekts zum Subjekt sind, enthielten bereits eine Erkenntnis des Dinges an sich.

Was kann nun aber vernünftiger Weise überhaupt unter der Erkennbarkeit verstanden werden? Offenbar nur dies, dass der Gegenstand des transscendenten Denkens zwar nicht gleichzeitig mit dem sich auf ihn beziehenden Denkakt, aber anderweitig im Bewusstsein gegeben sein kann. In diesem Sinne erkennbar sind die vergangenen Bewusstseinserscheinungen ebenso wie die Erscheinungen der Aussenwelt. Wenn aber FREYTAGS Beweis für die inhaltliche Transscendenz des Gedankens, die er an dem Beispiel des dreidimensionalen Körpers darzuthun versucht [1]), gelungen wäre, so würde er statt

[1]) Freytag: A. a. O. p. 142.

der Erkennbarkeit des Dinges an sich vielmehr die Unerkennbarkeit der Erscheinungswelt beweisen. Denn wenn uns immer nur das, was wir flächenhafte Erscheinung nennen, gegeben wäre, dann würde der Begriff Körper etwas meinen, was nie gegeben sein könnte, was also, wie wir im Anschluss an die dargelegte Bedeutung des Begriffes Erkennbarkeit sagen können, unerkennbar bliebe. Nun kann aber Freytag nicht der Meinung sein, dass zwischen der Welt unserer entwickelten Wahrnehmung und dem ersten optischen Eindruck etwa eines operierten Blindgeborenen kein phänomenologischer Unterschied, kein Unterschied des Gegebenen bestehe. Ist aber ein solcher Unterschied gegeben, den wir durch die Gegenüberstellung „Körper: Fläche" begrifflich formulieren, so schliessen diese Begriffe auch keine „inhaltliche" Transscendenz in Freytags Sinn ein: Die Körperwelt ist daher nach unserer Meinung erkennbar. Das Ding an sich aber bliebe unerkennbar, auch wenn ihm die primären Qualitäten zugeschrieben würden, weil Gebilde wie die mit keiner sinnlichen Eigenschaft behaftet zu denkenden Atome nur „gemeint", nie gegeben sein können.

Nun hat man, um die Erkennbarkeit des Realen, die durch Inhalte der äusseren Wahrnehmung nicht gewährleistet wird, doch behaupten zu können, auch versucht, das Ding an sich als etwas in der innern Erfahrung Gegebenes zu erfassen. Wenn etwa Berkeley ausser den Vorstellungen doch noch vorstellende Wesen als vorhanden betrachtet[1]), so gehört er in gewissem Sinne zu den Vertretern einer spiritualistischen Philosophie, welche die Realität nach Analogie des Ich bestimmt denkt. Ein besonders bekannter entschiedener

[1]) Berkeley: Works ed. Fraser I p. 159, p. 225 ff.

Repräsentant dieser Denkrichtung ist ferner LEIBNIZ[1]) und alle diejenigen, die vor ihm und nach ihm seiner Monadenlehre verwandte Theorien aufgestellt haben. Aber all diesen Versuchen, die dinglichen Realen als Bewusstseinssubjekte aufzufassen und dadurch unserer Erkenntnis näher zu bringen, muss man entgegenhalten, dass wir vom Subjekt, sofern damit nicht die sogenannten subjektiven Bewusstseinserscheinungen, die Constituentien des phänomenalen Ich gemeint sind, dass wir vom „realen Ich", wie man es auch genannt hat[2]), nicht mehr wissen als vom Objekt.

Nun hat es freilich auch nicht an Bestrebungen gefehlt, eben jene subjektiven Bewusstseinsphänomene mit dem Wesen des Dings an sich zu identificieren. Der bekannteste Vertreter solcher Lehre ist SCHOPENHAUER, wenn er den Willen für das Ding an sich erklärt[3]). Es ist nicht leicht, eine derartige Aktualitätstheorie, wie man die SCHOPENHAUER'sche Willensmetaphysik und verwandte Anschauungen bezeichnet hat[4]), konsequent durchzuführen, so dass nicht unvermerkt an die Stelle des Willens ein Wollendes gesetzt wird, womit die hier in Rede stehende Auffassung natürlich in eine bereits kritisierte übergehen würde. Gelingt nun dies konsequente Durchdenken, so sieht man leicht, worin der scheinbare Vorteil der Behauptung einer Wesensbestimmtheit des Realen durch subjektive Bewusstseinserscheinungen gegenüber der These von der Bestimmtheit des Objekts durch die sinnlichen Qualitäten besteht. Jene Lehre kann nämlich

---

[1]) Vgl. Leibniz: Kleinere philosophische Schriften (Ausg. v. Habs b. Reclam) XV: Die Monadologie p. 150 ff.

[2]) Vgl. Lipps: Das Selbstbewusstsein. Grenzfragen des Nerven- u. Seelenlebens IX (1901) p. 39 ff.

[3]) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung 3. Aufl. 1. Bd. (Leipzig 1859) p. 118 ff.

[4]) Vgl. Külpe: Einleitung in die Philosophie p. 185 ff.

das Ding an sich bestimmt denken, ohne dass sich der Gedanke daran zu knüpfen braucht, diese Bestimmtheit erfordere einen dem Ding gegenübertretenden Beobachter. Jede mögliche Vorstellung vom Realen aber bringt den Gedanken an die von Avenarius so genannte „Prinzipialkoordination“ mit sich, an die faktische Abhängigkeit der Erscheinung vom Subjekt. Dieser Gedanke, der nicht dem Begriff der Realität schlechthin, wohl aber demjenigen einer durch sinnliche Qualitäten bestimmt gedachten Realität anhaftet, vernichtet den naiven Realismus. Die Schopenhauer'sche Lehre und die ihr ähnlichen Theorien scheinen also den Vorzug des naiven Realismus, das mögliche Gegebensein des Objekts, ohne die Schwäche desselben, die Undenkbarkeit eines Selbständigseins des Objekts zu besitzen. Aber dieser Vorzug ist nur scheinbar. Denn dasselbe, was die in Rede stehende Theorie für den Willen in Anspruch nimmt, gilt ja auch für jede Vorstellung, Wahrnehmung, kurz für jede Bewusstseinserscheinung. Jene Theorie verliert, während sie die Erkennbarkeit des Realen erweisen will, das einfache Dasein der Realität, sie wird zum Gegenteil des Realismus, zum Idealismus.

Alles, was uns als psychische Wirklichkeit gegeben ist, können wir daher abschliessend sagen, vermag nicht nebenbei auch ausserpsychische Wirklichkeit zu konstituieren, sondern die Realität ist, wenn es überhaupt eine solche gibt, für uns stets eine „gemeinte“, nie eine „gegebene“. Beziehungsbegriffe, die mit der unmittelbar erlebten Gegenstandsbeziehung gewisser Bewusstseinsakte zusammenhängen, ergeben allein eine scheinbare Erkenntnis des Dinges an sich. Das gemeinte Reale lässt sich niemals mit psychisch Wirklichem vergleichen und ist deshalb unerkennbar. Diese Erkenntnis finden wir bereits bei Hume, der einen psychischen Mechanismus für die Entstehung des Substanzbegriffs aufweist,

der seiner ganzen Natur nach mit dem Inhalt dieses Begriffs nicht vergleichbar ist[1]). Sie tritt dann klar und deutlich bei KANT hervor, und zwar nicht nur in seiner Lehre vom Ding an sich, sondern besonders darin, dass er die Begriffe der Substanz und Causalität nicht als Bezeichnungen für etwas Gegebenes, sondern als Produkte schöpferischer Kategorialfunktionen auffasst[2]). Eine Unklarheit besteht freilich bei KANT noch darin, dass er diese Begriffe in einem Sinn als zur Erscheinungswelt gehörig auffasst, durch den eine Anwendbarkeit derselben auf die Realität ausgeschlossen erscheint[3]). Insofern hat KANT allerdings selbst den Vorwurf verschuldet, dass er seiner Lehre von der Nichterkennbarkeit des Dinges an sich widerspreche. Wir fassen das Zugehören der in Rede stehenden Kategorien zur Erscheinungswelt so auf, dass durch Anwendung derselben auf die psychische Wirklichkeit diese ihre Beziehung auf die Realität erhält und ebendamit zur Erscheinungswelt wird. Darin liegt aber, dass man eigentlich von einer Anwendbarkeit der Beziehungsbegriffe auf die Erscheinungen nicht, wohl aber von einer solchen auf das Ding an sich ebensogut wie von einer solchen auf die psychische Wirklichkeit sprechen kann. Wir stimmen daher vollkommen mit dem überein, was FREYTAG in seinem mehrfach erwähnten Buche schliesslich über das Erfassen der Realität in Beziehungsbegriffen ausführt[4]), ohne dass wir deswegen unsere oben vertretene Behauptung von der Unerkennbarkeit des Realen fallen lassen.

---

[1]) Hume: A Treatise of human Nature (ed. Green and Grose London 1890) p. 324 u. p. 555 ff.

[2]) Vgl. bes. Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. Kehrbach) p. 228.

[3]) Vgl. z. B. Kritik d. r. V. p. 480.

[4]) Freytag: A. a. O. p. 148 ff.

§ 4. Nehmen wir es nun aber als erwiesen an, dass lediglich die Objektsbeziehung, der Gegenständlichkeitscharakter und damit Zusammenhängendes uns in die Welt der Realität hinüberweise, so ist einstweilen darüber noch gar nichts entschieden, ob denn das in jener Beziehung enthaltene Postulat auch hinreicht, den Gegenstand desselben als einen Teil der Wirklichkeit zu sanktionieren. Wir beziehen uns doch auch in der Halluzination, im Traum und in ähnlichen Zuständen auf ein Reales und erklären andererseits diese Beziehung unbedenklich für eine Täuschung. Wer sagt uns also, dass wir uns nicht immer täuschen, wenn wir ein transscendentes Objekt meinen? Aus solchen Ueberlegungen heraus findet die Frage nach einem Beweis für die Wirklichkeit der Aussenwelt eine natürliche Rechtfertigung. Aber alle Lösungsversuche zu dieser Frage scheinen nur zu zeigen, dass ein eigentlicher Beweis unmöglich ist. Ein solcher könnte nur darin bestehen, dass dargethan würde, wie gewisse Gründe, die zur Annahme von Wirklichkeit allgemein Veranlassung geben, auch für eine reale Aussenwelt geltend gemacht werden können. Nun ist aber diejenige Wirklichkeit, die allem Zweifel entrückt ist, die Welt des Bewusstseins, durch einen einzigen Grund zureichend bewiesen, dadurch nämlich, dass sie Erlebnis, Gegebenes ist. Gerade dieser Grund besteht nicht für das Vorhandensein der Realität. Infolgedessen kann von Gründen für die Wirklichkeit der realen Aussenwelt keine Rede sein, und es bleibt höchstens übrig, zu versuchen, ob der Gedanke jener Wirklichkeit sich rechtfertigen lässt.

Die einfachste Art einer derartigen Rechtfertigung ist der Nachweis, dass jener Gedanke unvermeidlich ist. Auf solche Begründung des Realismus läuft der Versuch VOLKELT's hinaus, die Gewissheit des Transsubjektiven aus der Betrachtung des im Bewusstsein

Gegebenen zu gewinnen. Er zeigt[1]), dass im Denken eine Forderung enthalten ist, welche über das Erfahrene hinaus zu einem Unerfahrbaren führt, dass Notwendigkeit, Seinsgiltigkeit und Allgemeingiltigkeit, welche in der unmittelbaren Erfahrung nicht enthalten sind, vom Denken beansprucht werden, und er scheint die Thatsächlichkeit dieses Postulates für hinreichend zum Nachweis seiner Berechtigung zu halten, weil diese Thatsächlichkeit eine unserer Willkür entzogene, eine mit unserm Denken unvermeidlich gegebene ist. Ganz ähnlich ist übrigens die Rechtfertigung des Realismus aus der Transscendenz des Gedankens, wie wir sie bei FREYTAG finden, bloss dass letzterer die Thatsache des Hinweises auf Nichtgegebenes in allem Denken nur zur Entkräftung eines Einwands gegen den Realismus anführt und sie nicht an sich für hinreichend hält, die Annahme einer wirklichen Aussenwelt zu erweisen. In dieser Beschränkung der Beweiskraft des Arguments können wir ihm nur zustimmen. Denn die bereits angeführte Thatsache einer Objektsbeziehung des träumenden oder halluzinierenden Individuums ist ebenso causal notwendig wie die von VOLKELT und FREYTAG hervorgehobenen Fakta und beweist doch nichts für die Annahme einer entsprechenden Wirklichkeit des Objekts. Es ist deshalb gar nicht einzusehen, wozu der von VOLKELT eingeschlagene Umweg durch das Gebiet des logischen Denkens dienen soll, wenn er nur dazu führt, zu erkennen, dass in dem mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftretenden Urteil thatsächlich ein Hinweis auf das Transsubjektive liegt, ein Hinweis, der ja in der Beziehung der Wahrnehmung auf äussere Gegenstände auch schon gegeben ist.

---

[1]) Volkelt: Erfahrung und Denken (Hamburg u. Leipzig 1886) p. 135, p. 167, p. 253 u. ö.

Will man sich nicht mit dem begnügen, was ja wohl ohne besonderen Beweis zugestanden wird, dass im naiven menschlichen Bewusstsein ein Transsubjektives, eine Aussenwelt thatsächlich vorausgesetzt wird, so bleibt nur übrig, die Notwendigkeit dieser Voraussetzung darzuthun, und zwar nicht diejenige Notwendigkeit, die aus der Wirklichkeit gefolgert werden kann, nicht die „causale" Notwendigkeit, sondern die logische, die darin besteht, dass eine Annahme gemacht werden muss, weil ihr Gegenteil mit einer Thatsache in unlösbarem Widerspruch steht. Man wende hier nicht ein, ebendies sei VOLKELT in dem angeführten Werk gelungen. Er weise nach, dass die Annahme des von ihm sogenannten transsubjektiven Minimums logisch gefordert sei, weil ihre Negation sich mit der Thatsache, dass unsere Urteile mit gewissen Ansprüchen auftreten, nicht vereinigen lasse. Man übersieht hiebei, dass mit der Thatsache eines Anspruchs die Annahme der Nichtberechtigung desselben sehr wohl vereinbar ist. Nur wenn man die Thatsache des Anspruchs mit der Thatsächlichkeit des in Anspruch Genommenen identificiert, wird die Annahme einer Nichtberechtigung des Anspruchs unmöglich. Dass ein solches Verfahren aber nicht zulässig ist, braucht wohl kaum weiter bewiesen zu werden.

Uebrigens scheitern auch alle andern Versuche, die Annahme der Realität als eine logisch geforderte nachzuweisen[1]), an solchen Schwierigkeiten, dass ent-

[1]) In der Besprechung derselben darf ich die Ergebnisse eines Kollegs von Herrn Professor Külpe über „erkenntnistheoretische Probleme" benützen, in dem als „rationale" Gründe für den Realismus der Naturwissenschaft die folgenden Beweisversuche behandelt wurden. Auch dem, was in dieser Vorlesung über die empirischen und (andeutungsweise) über die empirisch-rationalen Gründe vorgetragen wurde, verdanke ich wertvolle Anregungen, die in den nächsten Abschnitten dieser Arbeit teilweise zur Geltung kommen.

weder dasjenige, mit dem das Gegenteil des Realismus ohne Widerspruch nicht zusammengedacht werden kann, keine Thatsache ist, oder dass eine Thatsache, die man zum Beweis des Realismus anführt, mit einer gegenteiligen Auffassung nicht hinreichend unvereinbar ist.

Ein erster derartiger Versuch will die Annahme der Realität dadurch empfehlen, dass er sie als logische Voraussetzung für die Anwendung der induktiven Methode darthut. Diese Form des Beweises findet sich ausgeprägt in dem mehrfach erwähnten Buch von FREYTAG. Er geht davon aus, dass alle Induktionsschlüsse einen gemeinsamen Obersatz voraussetzen, wonach ein Verhalten, das in einigen nach den Induktionsregeln untersuchten Fällen konstatiert wird, auch in den nicht untersuchten (gleichartigen!?) Fällen zu erwarten sei [1]). Und er behauptet, dieser Induktionsobersatz vertrage sich unter allen Anschauungen über die Beschaffenheit des Wirklichen nur mit dem Realismus. Der Beweis dafür ist aber durchaus nicht einwandsfrei. FREYTAG setzt nämlich bei demselben voraus, die in unmittelbarer zeitlicher Aufeinanderfolge erlebten Bewusstseinserscheinungen müssten, wenn überhaupt das Causalgesetz auf Psychisches durchgehende Anwendung fände, bei einmaligem Auftreten bereits als Glieder einer Causalbeziehung aufgefasst werden. Da nun dies bei einer plötzlich mitten unter beliebige ganz heterogene Vorstellungen hereinplatzenden Wahrnehmung oder bei ähnlichen Erlebnissen nicht möglich sei, so könne die Allgemeingiltigkeit des Causalsatzes, des wichtigsten Teils des Induktionsobersatzes, auf dem Gebiet des Psychischen nicht behauptet werden und sie wäre überhaupt aufzugeben, wenn die psychische mit der gesamten

[1]) Freytag: A. a. O. p. 7 f.

Wirklichkeit zusammenfiele[1]). Die Voraussetzung dieser Argumentation, wonach es in der Welt der Bewusstseinserscheinungen nur eine einzige Causalkette geben könnte, und wonach mit der Wiederkehr desselben Phänomens diese Kette eigentlich abgeschlossen wäre und sich in infinitum wiederholen müsste, wenn überhaupt psychische Causalität angenommen würde — diese Voraussetzung wird kein Vertreter des Idealismus FREYTAG zugeben. Mit ihr steht und fällt aber der ganze Beweis. Trotzdem wollen wir einmal von dieser Schwierigkeit absehen und wollen annehmen, eine allgemeine Durchführung des Causalgesetzes in der Gesamtheit unserer Erlebnisse sei thatsächlich nicht möglich. Dann würden sich die Causalzusammenhänge der Naturwissenschaft immerhin in folgender Form darstellen lassen: Wenn ich eine bestimmte Erscheinung A (die Ursache) beobachte, so folgt für meine Beobachtung jedesmal eine andere bestimmte Erscheinung B (die Wirkung). Was dagegen auf eine zufällige Wahrnehmung von A für ein Erlebnis folgt, kann ich bei der Regellosigkeit derjenigen psychischen Zusammenhänge, die nicht zu der Kategorie der Beobachtungen bestimmter, insgesamt als Natur bezeichneter Vorgänge gehören, nicht angeben. In diesen Bestimmungen würde noch nicht einmal eine Einschränkung des von FREYTAG formulierten Induktionsobersatzes liegen; denn die regellos aufeinander folgenden Bewusstseinserscheinungen lassen überhaupt keine Beobachtung „nach den Regeln der Induktion" zu, indem es schwer ist, bei ihnen auch nur in zwei, geschweige denn in vielen beliebig herausgegriffenen Fällen gleiches Verhalten zu konstatieren, während da, wo letzteres festzustellen ist, auch eine allgemeine Gesetzmässigkeit erwartet werden kann. Aber selbst

[1]) Freytag: A. a. O. p. 11 ff.

wenn bei der induktiven Erforschung des Seelenlebens, abgesehen von den Naturbeobachtungen, der Induktionsobersatz sich als falsch erwiese, so stände der dadurch notwendig werdenden Einschränkung dieses Satzes auf das Gebiet der Naturbeobachtungen keine Allgemeingültigkeit desselben als Thatsache gegenüber. Damit schwindet aber der letzte Schein einer Beweiskraft von FREYTAGS Argumentation.

Ein zweiter Beweisversuch für die Annahme der Realität geht aus von der Thatsache, dass unser Bedürfnis nach Causalerklärung gegenüber allen unsern Erlebnissen sich geltend macht[1]). KÜLPE nennt diesen Beweis denjenigen aus der transscendenten Causalität und findet ihn in etwas verschiedenen Formen vor allem bei BENEKE, SCHOPENHAUER, EDUARD VON HARTMANN und HELMHOLTZ. All diese Denker stimmen darin überein, dass die Anwendung des Causalbegriffs auf unsere sämtlichen Bewusstseinserscheinungen mit der Negation der Realität als des Inbegriffs der Ursachen für wenigstens einen Teil derselben unvereinbar sei. Dagegen muss man nun vor allem betonen, dass mit diesem Argument, wenn es beweiskräftig wäre, jedenfalls noch nicht die Annahme einer realen Aussenwelt bewiesen sein würde, sondern nur diejenige einer Realität, die ebensowohl bloss als Subjekt wie als Subjekt + Objekt aufgefasst werden könnte[2]). Deshalb sieht sich auch ZELLER, der den hier in Rede stehenden Beweis für die Wirklichkeit der Aussenwelt ins Treffen führt, genötigt, die Annahme BERKELEYS, wonach Gott die Ursache unserer Wahrnehmungen ist, zu widerlegen. Aber selbst wenn man seine Widerlegung, die mit den Begriffen endlicher und unendlicher Kräfte, einer gewissen Freiheit beim Er-

[1]) Vgl. Zeller: Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt. Vorträge III p. 253.

[2]) Vgl. Zeller: A. a. O. p. 269.

leben von Wahrnehmungen und Aehnlichem operiert, für zwingend hielte, könnte man sich schwerlich damit einverstanden erklären, dass er die Möglichkeit einer Verursachung aller psychischen Phänomene durch das „reale Ich" gar nicht weiter berücksichtigt, indem er es einfach für unzulässig erklärt, über das „empirische Ich" hinaus etwas Ich zu nennen[1]). Immerhin bliebe jedoch die Möglichkeit offen, durch weitere Argumentationen zu einem Beweis für die Annahme der realen Aussenwelt zu gelangen, und selbst ohne solche wäre einstweilen wenigstens ein Standpunkt gewonnen, auf dem die Annahme der Alleinexistenz unserer Bewusstseinswirklichkeit überwunden wäre — wenn die Realität überhaupt erst einmal als notwendige Voraussetzung der psychischen Phänomene dargethan würde. Aber ist unser Argument wirklich soweit beweiskräftig? Die blosse Thatsache, dass in der Entwicklung der Philosophie Aktualitätstheorien vertreten worden sind, nötigt uns, diese Frage zu verneinen. Wenn es Denker gibt, denen die psychischen Vorgänge für ebenso gegeben, für ebensowenig weiter zurückführbar gelten wie andern die Processe, welche die physische Energie ausmachen, dann kann nicht einmal das Bedürfnis, im Realen eine Ursache für die psychischen Phänomene zu finden, den Wert einer allgemeingültigen Thatsache beanspruchen, geschweige denn, dass ohne weiteres die Causalbeziehung, die in jenem Bedürfnis bloss gefordert wird, als thatsächlich bestehend vorausgesetzt werden dürfte. Damit fällt aber auch diese Form des Beweises für die Annahme einer Existenz der Realität.

Noch weniger stichhaltig ist die nächste Argumentation, die hier zu besprechen ist, die ausgeht von der Bezeichnung der psychischen Wirklichkeit als Ich, Innen-

[1]) Zeller: A. a. O. p. 259.

welt, Erscheinung u. s. w. und diese Benennung unvereinbar findet mit der Negation eines Nichtich, welches dem Ich, einer Aussenwelt, welche der Innenwelt, eines Seins, welches der Erscheinung, dem Schein ergänzend zur Seite treten muss. Dieser Beweis, am prägnantesten vielleicht ausgedrückt in der HERBART'schen Formel: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein"[1]), findet sich weiter ausgeführt in einer Arbeit von MARVIN[2]), welcher namentlich die sachliche Nötigung bei der Benennung der Gegenstände mehr in den Vordergrund stellt. Er empfindet offenbar die Hauptschwäche dieses Beweisversuches, die darin besteht, dass unsere Bezeichnungen der Objekte willkürlich gewählt sind und deshalb da, wo sich aus ihnen eine Folgerung ableiten lässt, die mit irgend einer Annahme in Widerspruch steht, selbst nicht die nötige Unerschütterlichkeit besitzen, um jene Annahme zu widerlegen. Aber wenn nun MARVIN betont, dasjenige, was wir Bewusstsein nennen, müsse, welche Bezeichnung wir auch wählen mögen, jedenfalls als ein Teil des summum genus, des allgemeinen Seins aufgefasst werden und weise deshalb unter allen Umständen auf den ergänzenden Teil hin, so brauchte er freilich nur einen stichhaltigen Grund dafür anzugeben, dass die gesamte Wirklichkeit thatsächlich in zwei Teile, in Psychisches und Nichtpsychisches zerfällt, und sein Beweis wäre gelungen. Dieser Beweis wäre jedoch gar kein Schluss mehr vom gegebenen Psychischen auf nichtgegebenes Ausserpsychisches, von der Benennung des ersteren auf einen Begriff des letzteren, sondern er wäre beendet mit dem Aufzeigen eines Unterschiedes zwischen der

---

[1]) Herbart: Allgemeine Metaphysik (Königsberg 1829) II. Bd. p. 79.

[2]) Marvin: Die Gültigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt (Dissertation Halle 1898) p. 17 ff.

Bewusstseinswelt und dem andern Teil der Wirklichkeit. Denn es gibt ja keinen andern Weg, zu beweisen, dass etwas ein Teil von einem Ganzen ist, als die Vergleichung dieses Teils mit dem Ganzen oder mit dem andern Teil. Eben diese Vergleichung ist bei dem Nichtgegebensein des Nichtpsychischen, wie wir bereits gesehen haben, ausgeschlossen, und gerade deshalb hat man zu Beweisen für die Annahme der Existenz des Nichtpsychischen gegriffen. Dass ein solcher Beweis also nicht die Ergebnisse jener Vergleichung, die ihn selbst überflüssig machen würden, voraussetzen darf, ist wohl ohne weiteres klar. In der That zeigt sich nun, dass MARVIN seine Behauptung, das Psychische sei nur ein Teil der gesamten Wirklichkeit, nicht stichhaltig zu begründen vermag. Sein Argument, dass der Begriff des Bewusstseins, wenn er nicht einen Teil des Seins bezeichnete, ein gänzlich inhaltsloser Begriff sein müsste, ist von FREYTAG der Unrichtigkeit bereits überführt worden[1]. So ist denn auch der Versuch, aus dem Begriff des Psychischen die Annahme der Realität zu deduzieren, als missglückt zu betrachten.

Wir kommen zu einem weiteren derartigen Beweisversuch, der namentlich in dem Werk von BRADLEY „appearance and reality" neuerdings ausgeführt wurde, in seinem Grundgedanken jedoch sehr alt, so alt wie die ontologische Methode in der Metaphysik ist. Dieser Beweis legt einer Annahme, die widerspruchslos in sich selbst und mit andern giltigen Sätzen zusammen gedacht werden kann, einen Thatsachenwert bei[2] und findet in der Bestreitung jener Annahme eine Undenkbarkeit. Eine Prüfung desselben hat zunächst festzustellen, inwiefern Widerspruchslosigkeit einer Meinung

---

[1]) Freytag: A. a. O. p. 81.

[2]) Vgl. Bradley: Appearance and reality p. 136.

die Wirklichkeit des Gemeinten garantiert. Ausgehend von der Thatsache, dass wir fähig sind, willkürlich von beliebigen Fiktionen Begriffe zu bilden, die logisch ebenso zu behandeln sind wie die Begriffe von wirklichen Gegenständen, können wir vor allem behaupten, dass Widerspruchslosigkeit einer Gedankenverbindung höchstens dann Wirklichkeit des entsprechenden Gegenstandes garantiert, wenn die Gedankenverbindung keine willkürliche ist. So enthält z. B. das bekannte ontologische Argument des Anselm von Canterbury den gültigen Kern, dass wir das allervollkommenste Wesen als existierend denken müssen — wenn wir es überhaupt zu denken logisch genötigt sind. Das letztere aber wäre unter allen Umständen erst noch darzuthun, um dem Beweis zwingende Kraft zu verleihen. Es genügt nicht, wie wir schon mehrmals zu betonen Gelegenheit hatten, auf die Thatsächlichkeit eines Gedankens hinzuweisen, aus ihr etwa die causale Notwendigkeit desselben zu erschliessen und diese dann mit der logischen Notwendigkeit zu identificieren[1]; denn wenn das genügen würde, so wäre Anselm's Bemühen, den Beweis „e consensu gentium" durch seinen ontologischen Beweis zu ergänzen, vollkommen überflüssig. Dieses Bemühen erklärt sich nur daraus, dass Anselm die Constatierung thatsächlichen Vorhandenseins der Idee des vollkommensten Wesens nicht für gleichbedeutend mit dem Nachweis ihrer Notwendigkeit hält, sondern eine logische Notwendigkeit in dieser Idee aufzeigen will. Sein Fehler besteht darin, dass er nicht das Vorhandensein sondern nur eine bestimmte Ausgestaltung der betreffenden Idee als denknotwendig deduziert, dass also seine Schlussfolgerung die Hauptsache in einem Be-

---

[1]) Vgl. Windelband: Ueber die Gewissheit der Erkenntnis p. 33 ff., p. 61.

dingungssatz ausdrücken müsste: — „Wenn überhaupt ein allervollkommenstes Wesen gedacht werden muss". Die gleiche Ueberlegung gilt nun auch für die Annahme der Aussenwelt: Wenn überhaupt eine Realität als vorhanden vorausgesetzt werden muss, dann lassen sich eine Reihe von Bestimmungen derselben finden, deren Negation in Widersprüche verwickeln würde. Aber dass jene Annahme selbst logisch gefordert sei, das eben wäre auf demselben Weg zu beweisen, indem man zu zeigen hätte, dass die Negation derselben mit Thatsachen in Collision gerät. Solche Thatsachen und Widersprüche suchten die oben besprochenen Beweise für den Realismus zu finden — ohne Erfolg, wie wir gesehen haben. Der Versuch, an Stelle des Widerspruchs, in welchen sich die Negation der Realität verwickelt, die Widerspruchslosigkeit, welche der Annahme dieser Realität zukommt, zu erweisen, gelingt freilich leichter; aber er ist kein Beweis für den Realismus.

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die zum Teil mit grossem Scharfsinn durchgeführten Apologien des Realismus gegen den Vorwurf, er sei in sich widerspruchsvoll, wertlos würden, sobald sich die Erkenntnis Bahn bricht, dass sie nicht ohne weiteres beweisend sind. Im Gegenteil, wir werden von einem später zu gewinnenden Standpunkt aus einsehen, dass der Nachweis der Widerspruchslosigkeit einen wesentlichen Teil der Argumentation für die Berechtigung solcher Annahmen ausmacht, deren logische Notwendigkeit nicht erwiesen werden kann. Dann wird namentlich auch der bereits erwähnte Versuch von Freytag, den Realismus gegenüber den Ansprüchen der immanenten Philosophie und des Positivismus durch den Hinweis auf die Transscendenz des Gedankens als in sich widerspruchsfreie Auffassung darzuthun, die verdiente Würdigung finden. Ebenso werden wir später,

wenn die Ueberzeugung durch Gründe sich gestärkt hat, dass ein Motiv zu einer Annahme bisweilen den fehlenden logischen Grund derselben ersetzen muss und ersetzen kann, denjenigen Bestrebungen besser gerecht werden können, welche den Realismus aus praktischen Ueberlegungen, etwa aus dem Prinzip der Denkökonomie heraus, zu rechtfertigen versuchen. Hier, wo es sich um die Frage eines exakten logischen Beweises handelt, bleibt uns nur übrig, alle diese Argumentationen zurückzuweisen. Auch subjektive Zwecke wie die Denkökonomie sind ja keine Thatsachen, welche jede Annahme, die ihnen nicht entspricht, logisch unzulässig machen.

Wir dürfen es uns sparen, auf den Beweis, welchen DESCARTES für die Existenz der Aussenwelt geführt hat, und auf alle ähnlichen Argumentationen, welche metaphysische Annahmen als Grundlage ihrer Folgerungen benützen, näher einzugehen, indem wir abschliessend behaupten, es sei uns überhaupt keine Thatsache bekannt, mit der die Negation des Realismus in unauflöslichen Widerspruch sich verwickeln würde. Damit nehmen wir uns nach dem Vorausgehenden das Recht, die Annahme der Realität solange für unbeweisbar zu halten, bis jemand eine derartige Thatsache ausfindig macht. Die hochgradige Unwahrscheinlichkeit dieses Ereignisses lässt es uns überflüssig erscheinen, auf die eventuell vorhandene Möglichkeit eines strikten Beweises gegen die Beweisbarkeit des Realismus näher einzugehen.

§ 5. Von der damit erledigten Frage nach der Beweisbarkeit der Realitätsannahme im allgemeinen soll hier die andere Frage unterschieden werden, wann, unter Voraussetzung der Existenz einer realen Welt überhaupt, im einzelnen die Beziehung einer Bewusstseinserscheinung auf ein Ding zu Recht besteht. Wir

haben früher gesehen, dass es ein Kriterium der psychischen Wirklichkeit für die Unterscheidung derselben von der Realität nicht gibt. Den Grund dafür können wir jetzt einsehen, nachdem wir erkannt haben, dass die Realität nur in einem bestimmten Beziehungscharakter psychischer Phänomene angedeutet, nicht selbst gegeben ist. Aber obwohl so das Ausserpsychische nicht neben dem Psychischen sondern nur in Bestandteilen der Bewusstseinswirklichkeit für unser vergleichendes Denken erfassbar ist, liesse sich eine Unterscheidung der mit jenem Beziehungscharakter behafteten psychischen Erscheinungen und der lediglich in ihrer Zugehörigkeit zum Subjekt aufgefassten Bewusstseinsphänomene immer noch als möglich denken. Mit andern Worten: Die Frage nach einem Kriterium für die Annahme einzelner realer Dinge hat vorläufig noch keine Entscheidung gefunden, weil sie nicht mit der Frage nach dem Unterschied zwischen Psychischem und Nichtpsychischem sondern, kurz gesagt, mit der Frage nach den Merkmalen des Objektiven und Subjektiven innerhalb der Bewusstseinswirklichkeit zusammenfällt.

Nun findet sich in der Psychologie eine Gegenüberstellung objektiver und subjektiver Phänomene, die vielen Psychologen als eine sehr exakte Abgrenzung erscheint zwischen den reinlich bestimmten Begriffen der Vorstellung und der Gemütsbewegung bzw. zwischen den noch schärfer charakterisierten Begriffen der Elemente, aus denen sich Vorstellung und Gemütsbewegung zusammensetzt, der Empfindungen und der Gefühle. Wenn diese Unterscheidung mit derjenigen, die uns hier interessiert, zusammenfallen würde, so wäre zu hoffen, dass unsere Frage, welches Merkmal uns berechtige, einzelne Bewusstseinserscheinungen auf Realität zu beziehen, in der Psychologie eine prompte Beantwortung fände.

Leider trifft jedoch die Voraussetzung nicht zu.

Das was in der Psychologie als objektive Seite des Seelenlebens bezeichnet wird, umfasst nicht nur die Wahrnehmungen, denen Objektivität im erkenntnistheoretischen Sinn zugeschrieben werden kann, sondern auch die Erinnerungs- und Phantasievorstellungen, die erkenntnistheoretisch als bloss subjektiv aufzufassen sind. Die Psychologie lehrt, allen Vorstellungen sei die Projektion ihres Inhalts in die Aussenwelt eigentümlich, die primitivste Erkenntnistheorie bereits unterscheidet zwischen Vorstellungen, denen eine Realität entspricht, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Entspricht nun dieser letzteren Unterscheidung ein auch psychologisch festzustellender phänomenaler Unterschied der beiden Klassen von Vorstellungen? Das ist die Frage, die hier beantwortet werden muss.

Da liegt es vor allem nahe, zu vermuten, dasjenige, was wir bisher als einen bestimmten Charakter der auf Realität hinweisenden psychischen Erscheinungen bezeichnet haben, sei von dem Hinweis auf ein äusseres Objekt, wie ihn die Psychologie in allen Vorstellungen findet, noch zu unterscheiden und komme vielleicht nur den im erkenntnistheoretischen Sinn objektiven Bewusstseinserscheinungen zu. Diese Vermutung hat im allgemeinen eine gewisse Glaubwürdigkeit, wenn man bedenkt, dass uns wahrgenommene Gegenstände so ganz anders anmuten als unsere gewöhnlichen Vorstellungen. Da sie überdies den Grund für die verschiedene Resonanz, welche ihr zufolge die auf Realität bezogenen und die als bloss subjektiv aufgefassten Vorstellungen in unserm Seelenleben finden, ganz unbestimmt lässt, so verträgt sie sich gut mit den verschiedensten Versuchen, Wahrnehmung und Vorstellung[1]) durch

[1]) Diese kürzeren Bezeichnungen sollen von nun an für „erkenntnistheoretisch objektive" und „erkenntnistheoretisch subjektive Erscheinung" beibehalten werden.

Angabe bestimmterer Merkmale zu unterscheiden. Mag man mit HUME die Differenz beider in einer blossen Intensitätsabstufung[1]) oder mit RIEHL dieselbe in einem Abhängigkeitsbewusstsein, welches bei der Wahrnehmung, nicht aber bei der Vorstellung erlebt wird[2]), oder sonst sie in irgend einem immanenten oder accidentellen Merkmal finden, stets wird man, sofern überhaupt Wahrnehmung und Vorstellung auseinander gehalten werden kann, einen die Beziehung zur Realität in sich schliessenden Wahrnehmungscharakter als Constituens der Verschiedenheit oder als Folge anderweitig begründeter Verschiedenheit zwischen den erkenntnistheoretisch ungleichwertigen Bewusstseinsphänomenen in Anspruch nehmen dürfen. Aber leider ist dieser Wahrnehmungscharakter, den wir gar nicht weiter analysieren wollen, dem wir eine bei näherer Prüfung vielleicht sehr fragliche ausschliessliche Zugehörigkeit zu bestimmten Erscheinungen des Vorstellungslebens hier einmal ohne weiteres zugestehen wollen — leider ist er, wenn er überhaupt psychischen Phänomenen zukommt, dann sicher auch in den Gestalten unserer Träume und in den Erscheinungen der Halluzination und Illusion zu finden. Wir müssen also entweder ihn als Kriterium für die Annahme einer Correspondenz einzelner Bewusstseinserscheinungen mit realen Dingen verwerfen oder der allgemein verbreiteten Ansicht widersprechen, wonach Traumgebilden und ähnlichen Phänomenen keine Realität entspricht. Der letztere Ausweg würde uns jedoch in eine Menge von Widersprüchen verwickeln. Das Gesetz von der Erhaltung der Materie, der Causalzusammenhang innerhalb der Naturerscheinungen wären aufgehoben, wenn die Welt

[1]) Hume: Treatise of hum. Nat. Vol. I p. 311.

[2]) Riehl: Der philosophische Kritizismus II, 1 (Leipzig 1879) p. 188 ff.

unserer Träume für real gehalten würde, wenn damit eine Reihe von Erscheinungen in der Natur selbständige Existenz beanspruchten, die spurlos verschwinden, aus dem Nichts entstehen und deren Veränderungen nur zum kleinsten Teil den Gesetzen der Naturwissenschaft sich fügen.

Nun kann man freilich vom Standpunkt des radikalen Zweifels aus sagen: wenn wir Grund haben, die Phänomene des Traumlebens denjenigen des sogenannten wachen Bewusstseins gegenüber nicht als völlig verschieden an Realitätsgehalt zu betrachten, dann haben eben die Naturgesetze mit dieser Thatsache zu rechnen; denn sie folgen der Wirklichkeit der Dinge und können über dieselbe von vornherein nichts ausmachen. Aber wenn die Naturgesetze der Annahme sich anpassen sollten, die gleiche Erscheinung entstehe einmal aus bestimmten Elementen nach bestimmten Regeln, ein andermal aus dem Nichts nach den Launen des Zufalls, sie habe einmal bestimmte Wirkungen, ein andermal vergehe sie spurlos u. s. w., so würde diese Anpassung nicht eine Modification, sondern eine Aufhebung jener Gesetze zur Folge haben. Eine solche Aufhebung aber wäre (wie erst später näher begründet werden kann, wenn wir erkannt haben, warum der Realismus trotz seiner Unbeweisbarkeit die einzig haltbare Weltanschauung ist) gleichbedeutend mit einer Aufhebung des Realismus überhaupt. Also kann der Wahrnehmungscharakter bestimmter psychischer Phänomene auch unter der von vornherein unwahrscheinlichen Voraussetzung erkenntnistheoretischer Gleichwertigkeit von Traumleben und Wachbewusstsein nicht als Kriterium einer Beziehung zu realen Dingen dienen, aus dem einfachen Grund, weil dann die Annahme einer Realität schlechthin sinnlos würde.

Nun könnten wir der Reihe nach die verschiedenen

Kriterien, die man aus Mangel eines die Wahrnehmung an sich auszeichnenden Charakters gleichsam als Reagentien für eine besondere Untersuchung erkenntnistheoretischer Objektivität vorgeschlagen hat, umständlich besprechen, könnten zeigen, dass jedes einzelne dieser Kriterien in gewissen Fällen versagt, und könnten so zu dem Schluss kommen, dass keines derselben ein allgemeingültiges Unterscheidungsmerkmal des Wahrgenommenen und des bloss Vorgestellten abzugeben im Stande ist. Wir wollen uns diesen langwierigen Nachweis jedoch sparen und unsere das Ergebnis desselben vorwegnehmende Behauptung stützen durch den Hinweis auf das mit ihr übereinstimmende Resultat einer experimentellen Arbeit von Külpe: „Ueber die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken“[1]). Dieses Resultat fasst Külpe folgendermassen zusammen[2]): Unsere Beobachtungen zeigen, dass das, was subjektiviert oder objektiviert wird, nicht toto genere verschieden von einander ist wie etwa süss und blau oder Licht und Schall, sondern einander „ganz gleich“ sein kann, dass es also keine immanenten Merkmale sind, welche diese Unterscheidung begründen und herbeiführen. „An sich“ ist somit ein Eindruck weder subjektiv noch objektiv, „das Denken macht ihn erst dazu“, d. h. in diesem Falle, die Beziehung auf ein Objekt oder ein Subjekt. Diese Beziehung hängt von Kriterien ab, deren Kenntnis erworben werden muss, und deren Anwendung bei einem und demselben Phänomen a priori nach beiden Richtungen möglich ist. Wo daher immanente Merkmale zu dieser Unterscheidung benutzt werden, da tragen sie einen relativen und rein empirischen Charakter, der von Fall zu Fall wechseln kann und keine Bürgschaft

[1]) Külpe: Ueber die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken. Philos. Studien XIX. Bd. p. 508 ff.

[2]) Külpe: a. a. O. p. 553.

dauernden Erfolges mit sich führt". Was in diesen Sätzen ausgesprochen ist und uns hier vornehmlich interessiert, ist dies, dass auch unter Voraussetzung der Existenz einer Aussenwelt für die Zuordnung einzelner psychischer Erscheinungen zu realen Dingen kein zwingender logischer Grund besteht, sondern dass nur Motive wirksam sind, auf Grund deren Annahmen über Objektivität gemacht werden, die nicht ohne weiteres feststehen, sondern bei dem Auftreten von Widersprüchen sich als hinfällig erweisen und der entgegengesetzten Annahme Platz machen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass nicht bei Uebereinstimmung mehrerer Motive in der Richtung ihrer gewöhnlichen Wirksamkeit eine Annahme über Objektivität oder Subjektivität möglich sei, deren Wahrscheinlichkeit in der Sicherheit landläufigen Urteilens über Schein und Sein keinem Zweifel unterliegt. Aber ein stets vorhandener Unterschied des Objektiven und Subjektiven, der durch eine rückwirkende Kraft der Unterscheidung zwischen Realität und psychischer Wirklichkeit zur Stütze dienen könnte, ist nicht zu entdecken. Kein logisches Bedenken kann uns hindern, die Realitätsbeziehung psychischer Phänomene, die als Wegweiser ins Gebiet des Transscendenten sich so schlecht bewährt, höchstens für eine qualitativ eigenartige Bewusstseinserscheinung ohne objektive Bedeutung zu halten.

3. Wahrheit als Gewissheit und Glaube.

Blicken wir nun kurz zurück auf den Verlauf dieser Untersuchung, um uns über die bisherigen Ergebnisse klar zu werden! Wir suchten ein Kriterium der Wahrheit und mussten zunächst konstatieren, dass es ein einfaches derartiges Kriterium jedenfalls nicht gibt, indem Sätze, die wir ohne besondere Prüfung als wahr hin-

nehmen, bei näherer Betrachtung in einem doppelten Gegensatz stehen, im Gegensatz einerseits zu dem logisch Unmöglichen, andererseits zu demjenigen logisch Denkbaren, dem keine Wirklichkeit entspricht. Das Wesen des logisch Möglichen haben wir auf eine einfache Formel gebracht. Aber für dasjenige, dem eine Wirklichkeit entspricht, haben wir kein Kriterium gefunden. Dabei wurde aber festgestellt, die Existenz einer bestimmten Art von Wirklichkeit sei trotz des Mangels eines solchen Kriteriums „unmittelbar gewiss", während eine andere Art von Wirklichkeit, die sogenannte Realität, logisch nicht zureichend gerechtfertigt werden könne. Auf das, was logische Rechtfertigung, unmittelbare Gewissheit bedeutet, sind wir bisher nicht ausdrücklich eingegangen, wenn wir auch bei Besprechung der Beweise für den Realismus genötigt waren, wenigstens den ersteren Begriff schon in ganz bestimmter Bedeutung anzuwenden.

Als logisch gerechtfertigt würde uns die Annahme der Realität gegolten haben, wenn ihr Gegenteil als undenkbar hätte erwiesen werden können. Der Zusammenhang des Wesens der logischen Rechtfertigung mit dem oben ausführlich behandelten Kriterium der logischen Richtigkeit tritt hiernach wohl klar hervor. Es ergibt sich aber auch, dass aus dem Gebiet des logisch Möglichen in das Gebiet des logisch Gerechtfertigten, Bewiesenen, kurz des logisch Notwendigen nur dann ein Weg führt, wenn es in jenem Gebiet Sätze gibt, die nicht durch andere Sätze gerechtfertigt werden, sondern an sich denknotwendig sind, d. h. deren Gegenteil ohne weiteres undenkbar ist, nicht erst mit andern Sätzen in Widerspruch zu treten braucht, um erschüttert zu werden. Schlechthin undenkbar werden kann ja das Gegenteil einer bloss denkbaren Annahme durch den Widerspruch mit andern nur denkmöglichen Sätzen über-

haupt nicht, weil es von vornherein ganz unbestimmt ist, welches der im Widerspruchsverhältnis stehenden Glieder denn eigentlich aufgehoben werden soll.

Ohne weiteres denknotwendige Sätze sind nun thatsächlich zur Genüge zu finden. Es gehören dazu nicht nur alle analytischen Urteile im Sinne KANT's, sondern vor allem auch die Aussagen über eine dem Urteilenden gegenwärtige psychische Wirklichkeit. Das, was KANT synthetische Urteile a priori nennt, scheint, sofern es sich dabei wirklich um unmittelbar gewisse Sätze handelt, auf jene beiden Klassen von Denknotwendigkeiten verteilt werden zu können. Man hat gegen diese Auffassung eifrig polemisiert — mit einem gewissen Recht, sofern sie selbst das Missverständnis nicht immer genügend fernhielt, jedes Thatsachenurteil, also auch jedes Urteil über psychische Wirklichkeit, sei eine induktiv gewonnene Erkenntnis[1]) und stehe als solche zu apriorischen Gewissheiten im schärfsten Gegensatz. Aber wenn man — mit SCHUPPE — einsieht[2]), dass die Aussage über gegenwärtige psychische Wirklichkeit ein von der Schwäche des Induktionsschlusses unberührtes Thatsachenurteil ist, und wenn man sich klar macht, dass Denknotwendigkeit nichts anderes bedeuten kann als die mit einer Annahme gegebene Unmöglichkeit, ihr Gegenteil zu denken, dann lässt sich die Sonderstellung der synthetischen Urteile a priori nicht länger rechtfertigen. Es scheint freilich, als könnte ich statt des Satzes etwa: „Ich empfinde jetzt Rot", ebensogut sein Gegenteil denken, während bei einem Urteil wie: „Zwischen zwei Punkten gibt es nur eine Gerade", die Undenkbarkeit der entgegengesetzten Annahme nicht bezweifelt werden kann. Aber dem letzteren Satz voll-

[1]) Vgl. Mill: System der deduktiven u. induktiven Logik (Deutsch v. Schiel 2. Aufl. Braunschweig 1862) I. Bd. p. 328.

[2]) Archiv für systematische Philosophie VII. Bd. 1901 p. 13.

ständig gleichwertig ist doch offenbar ein Urteil wie: „Rot und Grün sind verschieden“, und diese in die Augen fallende Gleichwertigkeit besteht sichtlich darin, dass die Bedingungen für die Unmöglichkeit des Gegenteils in den betreffenden Aussagen selbst festgehalten werden. Füge ich dementsprechend dem Urteil: „Ich empfinde jetzt Rot“ die gegebene Bedingung für die Undenkbarkeit des entgegengesetzten Urteils bei, so ergibt sich: „Wenn ich einer Rotempfindung mir bewusst bin, dann kann ich nicht mit Ueberzeugung urteilen, ich empfinde jetzt nicht Rot.“ Die Denknotwendigkeit dieses Satzes dürfte sich schwer bestreiten lassen.

Dass im übrigen zwischen einem notwendigen Urteil über ein einzelnes, aufs Geradewohl aus dem Fluss psychischen Geschehens herausgegriffenes Erlebnis und zwischen einem gleich notwendigen Satz über einen jederzeit zur Verfügung stehenden Thatbestand ein Wertunterschied bestehen mag, soll nicht bestritten werden. Nur dies ist zu betonen, dass ein solcher Unterschied, wenn er besteht, nicht auf Abstufungen der Denknotwendigkeit sich gründet. Auch sei das Missverständnis hier ausdrücklich abgewehrt, als ob die für Feststellungen gegenwärtiger psychischer Wirklichkeit in Anspruch genommene Denknotwendigkeit allen Sätzen der Psychologie und vielleicht gar nur solchen zukomme. Denn die psychologische Erkenntnis bezieht sich zum grossen Teil auf eine dem Urteilenden nicht gerade gegenwärtige psychische Wirklichkeit, und die analytischen Urteile, denen jene unmittelbare Denknotwendigkeit doch in erster Linie zugesprochen wurde, sind ebensowenig psychologische Erkenntnisse wie die Axiome der Mathematik und ähnliche Sätze. Sie alle halten sich nur innerhalb der Grenzen des psychisch Wirklichen, in denen ihr Gebiet neben dem der Psychologie abgesteckt werden kann.

Demgemäss soll hier allerdings behauptet werden, dass nur solchen Urteilen Denknotwendigkeit zukommt, denen unmittelbar Gegebenes entspricht, die es also bloss mit der psychischen Wirklichkeit zu thun haben. Nur von diesen Urteilen sind einige in dem zuletzt erörterten Sinn des an sich Feststehenden unmittelbar gewiss, nur von ihnen lassen sich einige weitere in dem oben besprochenen Sinn logisch rechtfertigen. Alle Sätze über die Realität sind dagegen nicht nur an sich nicht denknotwendig sondern sie lassen sich auch nicht dadurch beweisen, dass man zeigt, wie ihr Gegenteil mit einem unmittelbar gewissen Urteil in Widerspruch steht; ja wir konnten nicht einmal finden, dass die antirealistischen Annahmen auch nur mit einer irgendwie sichergestellten Thatsache kollidieren.

Dürfen wir dies aber als zugestanden annehmen, so ergibt sich, dass das Gebiet der Wahrheit, weit entfernt von einer inneren Homogeneität, wie sie bei unserer Frage nach dem gemeinsamen Kennzeichen alles Wahren vorausgesetzt wurde, in zwei logisch sehr ungleichwertige Teile gespalten ist. Eine einfache Ueberlegung wird den verschiedenen logischen Wert, der bisher in der Gegenüberstellung des logisch Notwendigen und des logisch bloss Möglichen, trotzdem aber auf Wirklichkeit Bezogenen zum Ausdruck kommt, noch in etwas veränderter Beleuchtung hervortreten lassen. Besinnen wir uns nämlich auf den Hauptgrund der Unbeweisbarkeit und des Mangels an unmittelbarer Gewissheit aller Aussagen über Reales, so werden wir denselben, wie früher bereits angedeutet, in dem Nichtgegebensein der Realität finden. Beachten wir ferner den allgemeinsten Grundzug des denkenden Erkennens, so besteht dasselbe im Vergleichen und Unterscheiden. Das Vergleichen und Unterscheiden des Gegebenen nun vollzieht sich ohne Schwierigkeit. Dieselben Funk-

tionen am Nichtgegebenen oder zwischen Gegebenem und Nichtgegebenem auszuüben, möchte dagegen von vornherein unmöglich erscheinen. Dass aber das Denken dem Nichtgegebenen gegenüber seinen Charakter nicht ändert, sehen wir leicht aus einer der primitivsten Definitionen der Wahrheit, welche das Wesen des Wahren in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand findet. Wenn diese Definition inzwischen auch ihre Geltung verloren hat, so hat sie doch die hier in Anspruch genommene Beweiskraft für unsere Behauptung von der Stellung des Erkennens zum Nichtgegebenen nicht eingebüsst. Denn sie ist ja nicht durch eine andere ersetzt worden, die einen neuen Weg zur denkenden Erfassung des Realen angibt, sondern sie musste nur der Erkenntnis weichen, dass ein solcher Weg überhaupt nicht zu finden sei. Sofern aber das Denken auch heute noch das Bedürfnis hat, das Reale zu erfassen, muss es nach wie vor, namentlich sofern es in der Wahrnehmung auf Dinge sich bezieht, jene Uebereinstimmung annehmen — trotz aller Fortschritte der Erkenntnistheorie, die höchstens in dem Beigedanken sich geltend machen, dass jene angenommene Uebereinstimmung eine inadäquate Erkenntnis sei. Die logische Minderwertigkeit eines derartigen Verfahrens dürfte klar genug hervortreten. Wir wollen nun für dieses Verfahren einen Namen einführen, der von jeher in sehr mannigfachen Bedeutungsabstufungen gebraucht wurde, der aber doch insofern eine gewisse Constanz der Anwendung zeigt, als er stets einen gewissen Gegensatz zum streng Logischen ausdrückte, den Namen „Glaube“. Er bedeutet für uns nach dem Vorausgehenden die Wirklichkeitsannahme des logisch bloss Möglichen und bezeichnet solche Beziehungsakte des denkenden Erkennens, denen das eine Beziehungsglied nicht gegeben ist, womöglich gar nicht gegeben sein kann.

Dem Glauben gegenüber stellen wir die Gewissheit des Wissens, welches die logisch notwendigen Urteile in dem oben erörterten Sinn umfasst und diejenigen Beziehungsakte einschliesst, bei denen alle Glieder gegeben sind oder wenigstens gegeben sein können[1]). Eine gewisse Schwierigkeit in der gegenseitigen Abgrenzung von Glauben und Wissen besteht nun darin, dass manches sichere Urteil, welches gewonnen wurde durch Vergleichung oder Unterscheidung des unmittelbar Gegebenen, seine Gewissheit behält, auch wenn der Grund derselben, die zum Ausdruck gebrachte psychische Wirklichkeit, nicht immer vollständig gegenwärtig ist, und dass andererseits manches Urteil über Gegenstände der Bewusstseinswelt in der That unsicher wird, weil dieselben in der Vergangenheit zu suchen sind. Aber wenn man die Bedingung sicheren Wissens so formuliert, dass dabei zum Ausdruck kommt, sie müsse bei der Urteilsbildung verwirklicht sein, um dem fertigen Urteil ein für allemal seinen logischen Wert zu verleihen, so ist jene Schwierigkeit wohl beseitigt. Eine weitere Schwierigkeit in der Grenzbestimmung von Glauben und Wissen, die wir hier nicht übergehen wollen, erwächst aus dem Umstand, dass auch manche Bestandteile des Wissens niemals gegeben sind, obwohl sie ihrer Natur nach zur Bewusstseinswirklichkeit gehören. Man denke nur an komplizierte mathematische Gebilde, deren Eigenschaften denknotwendig abgeleitet, aber nie Gegenstand unmittelbarer Erfahrung werden können. Mit Rücksicht auf solche Thatsachen können wir den Glaubenssätzen nicht schlechthin alle Urteile zurechnen, deren Gegenstand.

[1]) Vgl. zu dieser Unterscheidung die im Wesentlichen übereinstimmenden Ausführungen v. C. E. Rasius: Rechte und Pflichten der Kritik (Leipzig 1898) p. 15 ff.

nicht gegeben ist, können wir die Glaubensakte nicht ohne Weiteres mit denjenigen Beziehungsakten identificieren, denen Beziehungsglieder fehlen, sondern wir müssen das „logisch bloss Mögliche, dessen Wirklichkeit behauptet wird“ als allgemeinsten Inhalt des Glaubens bezeichnen und dürfen nur erläuternd darauf hinweisen, auf welchem Gebiet jenes „logisch bloss Mögliche“ zu suchen ist. Damit dürfte übrigens nach dem Vorausgehenden eine hinreichend scharfe Sonderung der Gebiete des Wissens und Glaubens ermöglicht sein.

III. Abschnitt.

Das Recht des Glaubens.

I. Das Recht des Glaubens in der Wissenschaft.

§ 1. Dass in der exakten Wissenschaft, und zwar sowohl in der Natur- wie in der Geisteswissenschaft, nicht nur Wissen sondern auch Glauben enthalten ist, wird man im Hinblick auf die mannigfachen Hypothesen, die, für den Fortschritt der Forschung unerlässlich, auch von den positivsten Denkern gebildet werden, gern zugestehen. Aber uns kommt es hier nicht auf den Nachweis solcher Glaubensbestandteile der Wissenschaft an, wie sie in den meisten Hypothesen gefunden werden können, denen man ausdrücklich nur einen provisorischen Wert zugesteht, die man als blosse Uebergangsstufen zu gesicherten Theorien betrachtet, ja die man eben deshalb zur Wissenschaft im strengen Sinn gar nicht zu rechnen braucht. Was wir hier feststellen wollen, das ist ein Glaube, der seiner Natur nach nicht zum Wissen werden kann, und mit dem die Wissenschaft so durchsetzt ist, dass sie ohne Veränderung ihres eigenen Wesens nicht von ihm geschieden zu werden vermag. Dieser Glaube besteht kurz gesagt in den Annahmen des Realismus. Er umfasst als Hauptinhalte die Annahme von Dingen jenseits der Bewusstseinswirklichkeit, von einem Causalzusammenhang dieser Dinge, von fremdem Seelenleben und von der Vergangenheit des eigenen, des fremden Seelenlebens und des Naturgeschehens.

Dass der Realismus thatsächlich ein Glaube ist,

betrachten wir als durch die früheren Ausführungen bewiesen. Dass die realistische Wissenschaft die angeführten einzelnen Annahmen macht, ist eine Thatsache, von der wir uns bei oberflächlicher Betrachtung auch nur ganz weniger Disciplinen schon überzeugen können. Niemand wird z. B. bestreiten, dass die Physik und Chemie Dinge annimmt, die auch während der Beobachtungspausen als vorhanden gedacht werden, die jenen Wissenschaften zufolge in derselben Weise sich verändern, ob sie beobachtet werden oder nicht, und deren Veränderungen in ihrem Ablauf nicht einfach bei jeder Beobachtung als thatsächlich jetzt so und so beschaffen konstatiert, sondern als immer in derselben Weise geschehen und geschehend aufgefasst werden. Niemand wird ferner in Abrede stellen, dass besonders die Geisteswissenschaften, etwa die Rechts- und Socialwissenschaft, die Voraussetzung fremden Seelenlebens nicht nur stillschweigend machen, so wie dieselbe ja auch im praktischen Leben allenthalben gemacht wird, sondern dass sie auf dieser Voraussetzung ausdrücklich aufgebaut sind. Und dass alle geschichtlichen Disciplinen sich nicht damit begnügen, die gegenwärtig noch vorhandenen Ueberbleibsel der Vergangenheit in ihrer derzeitigen Beschaffenheit zu beschreiben, sondern dass sie dieselben auf die Vergangenheit beziehen und anderes Vergangenes, das restlos verschwunden ist, daraus erschliessen, das bedarf ebenfalls keines Beweises. Nur darauf darf vielleicht besonders hingewiesen werden, dass in dieser Beziehung nicht nur der Geologe, der Descendenztheoretiker oder der Historiker, sondern dass auch schon der Memoirenschreiber, der Verfasser eines Tagebuchs über die Grenzen des Wissens hinausgreift. Mit dieser Zusammenstellung soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Annahmen all der Genannten wie überhaupt die verschiedenen Inhalte des Glaubens in der

Wissenschaft keine Gradabstufungen des logischen Wertes aufzuweisen hätten. Jenachdem die Gegenstände des Glaubens, obzwar nicht unmittelbar gegeben, doch wenigstens ihrer Natur nach zum Gegebenen gehören oder aber überhaupt vom Gegebenen prinzipiell verschieden sind, kann man jedenfalls einen Unterschied der Glaubwürdigkeit annehmen, gegen den logisch nichts einzuwenden ist. Aber hier kommt es uns zunächst darauf an, zu konstatieren, dass in der realistischen Wissenschaft der Glaube in beiden Abstufungen vertreten ist.

Dass der Glaube in voller Ausdehnung nur in der realistischen Wissenschaft sich findet, muss besonders betont werden, weil in der Wissenschaft auch antirealistische Reformversuche hervorgetreten sind, die gewisse Glaubensbestandteile beseitigen wollen. Vor allem sind die Richtungen, die unter den Namen „Positivismus", „immanente Philosophie", „Empiriokriticismus" bekannt geworden sind, als energische Repräsentanten jener Bestrebungen anzusehen. Der Positivismus[1]), der seinen Grundtendenzen nach bis in die Zeit der Sophistik zurückreicht, wird als durchgearbeitete Form der Weltanschauung zuerst von Hume vertreten und dann von Comte weiter ausgebildet und mit Namen versehen. Die Bezeichnung „immanente Philosophie"[2]) brachten einige moderne deutsche Philosophen wie Schuppe, Rehmke, v. Schubert-Soldern für ihre Bemühungen, den Idealismus zur Grundlage der Naturwissenschaft zu machen, in Gebrauch. Der Empiriokritizismus endlich verdankt seinen Namen und seine Begründung der Philosophie von R. Avenarius.

[1]) Vgl. Külpe: Einleitung in die Philosophie 2. Aufl. p. 209 f. u. Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (Leipzig. Teubner 1902) p. 14 ff.

[2]) Vgl. Külpe: Einleitung p. 216.

Wie bereits WUNDT in seiner die Anschauungen von AVENARIUS und diejenigen der immanenten Philosophen zusammenfassenden Besprechung hervorhebt, zeigen diese Richtungen grosse innere Verwandtschaft. All die genannten Ausprägungen des erkenntnistheoretischen Standpunktes, den Positivismus inbegriffen, und alle verwandten Denkrichtungen, die man anführen könnte, wenn man alle Fälle, wo der philosophische Idealismus Einfluss auf die Einzelwissenschaften gewonnen hat, berücksichtigen wollte, unterscheiden sich für uns, da wir nicht Geschichte der Philosophie treiben, sondern erkenntnistheoretische Prinzipienfragen lösen wollen, nur durch ihre verschieden weit gehenden Zugeständnisse an den wissenschaftlichen, den kritischen oder eigentlichen Realismus. Dass sie selbst teilweise als naiver Realismus, teilweise als Idealismus sich geben, thut nichts zur Sache. Wenn man berücksichtigt, was wir früher bereits erwähnt haben, dass der naive Realismus beim Versuch einer Vereinigung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Idealismus umschlägt, so wird man nichts Auffallendes darin finden, dass den genannten Richtungen trotz der verschiedenen Auffassung, die sie von ihrem eigenen Wesen haben, eine antirealistische Tendenz als gemeinsame Eigentümlichkeit zugeschrieben werden kann.

Mit ihnen muss sich also eine Theorie, welche den Glauben in der Wissenschaft, den Realismus zu rechtfertigen sucht, auseinandersetzen. Zu diesem Zweck gilt es, die Gründe der antirealistischen Denker vor allem ins Auge zu fassen. Da finden wir denn zunächst bei solchen Philosophen, die, wie SCHUPPE, die Realität der Dinge bestreiten, ohne die Annahme fremden Seelenlebens und die übrigen oben angeführten Dogmen des Realismus aufzugeben, die Meinung vertreten, die Annahme realer Dinge sei mit einem inneren Widerspruch

behaftet[1]), indem sie die Dinge als nicht gedachte denke, die doch eben dadurch, dass man sie denkt, zu gedachten würden. Demgegenüber zeigt nun Freytag in seinen bereits mehrfach hervorgehobenen Ausführungen über die Transscendenz des Gedankens, dass in den Inhalt eines Begriffs nur durch solche Merkmale ein Widerspruch getragen werden kann, die selbst zum Inhalt des Begriffs gehören, dass aber eine Erkenntnis über den Begriff, die nicht zusammenfällt mit dem Verständnis dessen, was der Begriff bedeutet, eine Erkenntnis etwa von dem Begriff als Bestandteil der psychischen Wirklichkeit, den Inhalt desselben weder klarer noch dunkler, weder harmonischer noch widerspruchsvoller gestalten kann[2]). Nun ist die Erkenntnis, dass unser Denken nötig ist, um den Begriff des unabhängig von unserm Denken bestehenden Dinges zu bilden, von dem Verständnis dieses Begriffes wohl zu unterscheiden. Hieraus ergibt sich klar das Irrtümliche einer Meinung, wonach die Annahme realer Dinge an einem inneren Widerspruch kranken soll.

Erweist sich nun also der Versuch, die logische Möglichkeit des Realismus in Zweifel zu ziehen, als misslungen, so ergibt sich als zweiter Grund, womit antirealistische Denker ihre Bekämpfung des Realismus rechtfertigen könnten, das Bedürfnis, unsere Erkenntnis auf das Gewisse einzuschränken. „Kampf gegen die Metaphysik, gegen alles, was wir nicht sicher wissen, sondern nur glauben sollen!“ Das ist in der That die Losung vieler Positivisten. Und haben sie nicht Recht? Wie soll man den Grundsatz bestreiten, das Gewisse sei wertvoller als das Ungewisse, und die Wissenschaft sei erst dann vollendet, wenn sie alle Glaubensbestand-

---

[1]) Vgl. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik p. 69. Avenarius Der Weltbegriff p. 130.

[2]) Freytag: Der Realismus u. das Transscendenzproblem p. 98 f.

teile abgestossen habe? Dieser Grundsatz scheint doch aller wissenschaftlichen Arbeit, nicht bloss der Bildung antirealistischer Theorien zu Grunde zu liegen und ist in der That auch schon gegen den Antirealismus ausgespielt worden. Aber wir glauben zeigen zu können, dass er zwar gegen jede Form gegenwärtig existierender Wissenschaft ins Feld geführt werden kann, aber gerade deshalb unvereinbar ist mit dem Streben nach Erkenntnis. Wenn man nämlich auch vom Antirealismus und sogar von seiner extremsten Form, dem Solipsismus behauptet hat, sie seien nur Hypothesen, gehörten also ebensogut ins Gebiet des Glaubens wie der Realismus[1]), so ist das zunächst insofern nicht richtig, als der Antirealismus und der Solipsismus, wenn sie nicht die Existenz der Aussenwelt, die Existenz fremden Seelenlebens leugnen, sondern diese Dinge bloss der wissenschaftlichen Behandlung entziehen, thatsächlich doch mehr im Gebiet des Wissens bleiben als die realistischen Anschauungen. Wer also von der Richtigkeit des Grundsatzes überzeugt ist, dass in der Wissenschaft nur das Gewisse Existenzberechtigung besitzt, muss vom Realismus zum Antirealismus und zum Solipsismus zurückgehen.

Aber darf er dabei stehen bleiben? Wir haben ja gesehen, dass auch die Annahmen über die Vergangenheit des eigenen Seelenlebens zu den Glaubensbestandteilen der Wissenschaft gehören. Wer also nur das Gewisse gelten lassen will, der muss auch diese Annahmen noch aufgeben. Freilich wird damit die Wissenschaft selbst aufgehoben. Die Gewissheit, die übrig bleibt, kommt, wie Külpe sich ausdrückt, „genau in derselben Weise der Schnecke zu, die mühselig über den Boden kriecht und ihre Fühlhörner nach allen

[1]) Vgl. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit (3. Aufl. Strassburg 1900) p. 32 ff.

Richtungen spielen lässt, oder der Fliege, die, durch die Zimmerwärme aus ihrem Winterschlaf erweckt, träge und unsicher ihre Nahrung sucht"[1]). Aber mag die Wissenschaft doch untergehen! Braucht dies den konsequenten positiven Denker in seinen Ueberzeugungen zu beeinflussen? Es gibt in der That einen Standpunkt wissenschaftlicher Resignation, von dem aus der Verzicht auf die Wissenschaft im Interesse einer Beseitigung des Irrtums bloss folgerichtig erscheinen würde, nachdem eine Reihe anderer Werte dem Idol derjenigen Gewissheit geopfert wurde, die doch nicht erreicht werden kann, solange der Glaube nicht völlig vom Wissen gesondert ist. Dieser Standpunkt tritt bei solchen antirealistischen Denkern scharf hervor, die wie F. A. LANGE über der freiwilligen Selbstbeschränkung den Wert dessen, worauf sie verzichten, nicht vergessen. Sie sprechen es aus, dass die eigentlich wertvolle Erkenntnis in der „Begriffsdichtung" zu suchen wäre, wenn dieselbe nur eben Anspruch auf Gewissheit hätte, und sie verwerfen trotzdem alle „Metaphysik", weil sie die gewünschte Gewissheit nicht besitzt. Ist aber in dieser Weise ausdrücklich und mit schwerem Herzen die praktisch wertvollere Erkenntnis einmal geopfert worden, damit grössere Sicherheit gewonnen werde, warum soll dann der Weg nicht zu Ende gegangen werden, warum will man nicht allen Glauben preisgeben um der Gewissheit willen?

Wir gestehen zu, wir könnten denjenigen nicht widerlegen, der diese Consequenz ziehen würde. Aber diese Consequenz wird merkwürdigerweise nicht gezogen. Die antirealistischen Denker gehen verschieden weit in ihrem Gewissheitsfanatismus, aber bis zur Negation der Wissenschaft gehen sie nicht. Sie sind

---

[1]) Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland p. 22.

alle einig in der Verwerfung realer Dinge mit ihrer kausalen Wirksamkeit. Aber schon die Annahme fremden Seelenlebens bekämpfen nur wenige ganz konsequente Denker, während die andern mit einer von ihrem Standpunkt aus auffallenden Inconsequenz den Solipsismus abfällig beurteilen als eine Thorheit, welche nach SCHUPPE in die Kinderstube gehört. Zur Bestreitung des Erkennens der eigenen Bewusstseinsvergangenheit endlich scheint sich überhaupt keiner jener positiven Denker in der Verfolgung seines Standpunktes führen zu lassen. Daraus folgt, dass für alle antirealistischen Denker die Gewissheit doch nicht letzter und einziger Zweck des Erkennens ist.

Nachdem nun aber weder die Rücksicht auf das logisch Mögliche noch das Bedürfnis nach absoluter Gewissheit das Verfahren der antirealistischen Denker rechtfertigen kann, bleibt als einziger Grund für die antirealistische Erkenntnistheorie, wie eine einfache Ueberlegung lehrt, folgende Betrachtung übrig: Die Sicherheit der Erkenntnis und der sonstige Wert derselben, so könnte der antirealistische Philosoph argumentieren, zeigen Abstufungen. Wenn nun ein geringerer Grad des Wertes, welchen die Erkenntnis, abgesehen von ihrer Gewissheit, besitzt[1]), dahingegeben wird, um die Gewissheit des Erkennens bedeutend zu steigern, so folgt daraus noch lange nicht, dass der übrig bleibende Hauptteil des nichtlogischen Erkenntniswertes ebensowenig ins Gewicht fällt gegen eine kleine Erhöhung der logischen Gewissheit. Dasjenige nun, was ich (als antirealistischer Philosoph) von den Glaubenssätzen des Realismus aufgebe, schädigt den nichtlogischen Wert meines Systems durch seinen Wegfall nur wenig, erhöht aber die Gewissheit desselben ganz bedeutend. Folglich

[1]) Wir wollen denselben kurz den „nichtlogischen Wert“ nennen.

bin ich zu meinem Vorgehen gegen den Realismus berechtigt.

§ 2. Mit der Richtigkeit dieser Ueberlegung steht und fällt der Antirealismus in seinen thatsächlich vertretenen Formen. Es fragt sich also, ob in der That die von den antirealistischen Denkern vertretenen Anschauungen dem Realismus gegenüber ein bedeutendes Plus an Gewissheit und ein nur unbedeutendes Minus an nichtlogischem Wert aufweisen. Bei der Beantwortung dieser Frage braucht man die verschiedenen Grade der „antirealistischen Resignation" nicht zu berücksichtigen, wenn man zeigen kann — entweder im Interesse des Antirealismus, dass bei der massvollsten Formulierung desselben die Gewissheit schon beträchtlich erhöht wird, während bei der extremsten Gestaltung der nichtlogische Wert nur wenig sich verringert — oder im Interesse des Realismus, dass die schroffste antirealistische Theorie noch grosse Ungewissheit in sich schliesst, während schon der gemässigten antirealistischen Weltanschauung der nichtlogische Erkenntniswert grösstenteils verloren geht. Wir glauben nun, das Letztere unschwer nachweisen zu können.

Der tiefe Spalt zwischen Glauben und Wissen wird ja auch auf dem Standpunkt des Solipsismus, solange man Aussagen über die Vergangenheit nicht fernhält, keineswegs zur Grenze der Wissenschaft, und namentlich gilt alles, was über die Unsicherheit psychologischer Beobachtungen gesagt werden kann[1]), auch noch für die meisten Aussagen über das eigene Seelenleben. Man wird allerdings zugeben, dass diejenigen Glaubensobjekte, die überhaupt ihrer Natur nach nicht gegeben sein können, wie die realen Dinge, in noch

[1]) Vgl. hiezu: Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland p. 100 ff.

etwas ausgesprochenerem Sinn Glaubenscharakter besitzen als diejenigen Gegenstände des Glaubens, die ihrer Natur nach zum Gegebenen gehören, wie die psychischen Inhalte der Vergangenheit. Aber dafür sind die Aussagen über die letzteren auch ungleich inhaltreicher und daher einer Mannigfaltigkeit von Irrtümern ausgesetzt, von der bei der gleichförmigen Beziehung der Erscheinungen auf erscheinende Dinge nicht die Rede sein kann. Wenn auch das logische Recht dieser letzteren Beziehung ein zweifelhafteres sein mag: die Ungewissheit, dieses eigentlich das logisch Minderwertige charakterisierende Gefühl des Zweifels, kommt uns vielmehr bei jenen Aussagen zum Bewusstsein. Wenn wir übrigens der Annahme von realen Dingen nicht die Annahme vergangener psychischer Inhalte schlechthin, sondern die Annahme eines bestimmten Inhalts gegenüberstellen, der zu einem gegenwärtigen Bewusstseinsphänomen in das Verhältnis des Erinnerten zur Erinnerung gebracht wird, so erscheint auch das höhere logische Recht der letzteren Annahme recht zweifelhaft. Wir wollen einmal absehen von dem Fall, wo die Erinnerung als das Fortdauern des Erinnerten interpretiert wird, wo das Bewusstsein eines Erlebnisses keine Unterbrechung erleidet bis zum Moment der Aussage, und wollen die Fälle ins Auge fassen, wo die Erinnerung sich auf ein Erlebnis bezieht, mit dem sie durch ein kontinuierliches Bewusstsein nicht verbunden erscheint. Warum soll das Recht einer Beziehung solcher Erinnerung auf ein von dem unmittelbar gegebenen psychischen Inhalt mehr oder weniger verschiedenes „Erinnertes" zweifelloser sein als das Recht einer Beziehung von Erscheinungen auf Erscheinendes? Kurz, aus all diesen Ueberlegungen ergibt sich, dass einer der höchsten Grade von Unsicherheit nicht einmal durch die radikale Annahme des extremsten Antirealismus

aus der Wissenschaft beseitigt wird, dass also durch jene Annahme das Niveau logischer Gewissheit gegenüber dem im Realismus erreichbaren Stand nur unbedeutend verschoben wird.

Dagegen erscheint der „nichtlogische" Wert des Wissens schon bei der massvollsten Formulierung des Antirealismus aufs schwerste bedroht. Dieser Wert besteht zunächst im Reiz des Erkennens, sodann in Vorzügen des wissenschaftlichen Systems und endlich in der Bedeutung der Erkenntnis für das Leben. Und in jeder Hinsicht werden wir den Antirealismus minderwertig finden.

Der Reiz des Erkennens unterliegt ja stets im Lauf der wissenschaftlichen Entwicklung einer Veränderung. Der Zauber des Geheimnisvollen, die Hoffnung auf ungeahnte Einblicke in wunderbare Tiefen und Fernen, schwindet dem nüchternen Forscher mehr und mehr und macht dem Ideal einfacher Klarheit, der Freude an der Zurückführung des Aussergewöhnlichen auf Alltägliches Platz. Der Werdegang des einzelnen Denkers lässt diese typische Wandlung schon ziemlich deutlich erkennen, wenn auch Temperamentsunterschiede hier modificierend sich geltend machen. Weit schärfer prägt sich die Umgestaltung des Forschungsideals in verschiedenen Perioden der Kulturgeschichte aus. So wird die geistige Bewegung der Renaissance in ihrem Anfang getragen von einem die Gemüter ergreifenden starken Affekt des Staunens über die Wunder der Welt, wie er dereinst auch dem griechischen Weisen für die Triebfeder alles Philosophierens galt. In den Dithyramben eines Giordano Bruno und in den phantastischen Spekulationen der deutschen Mystiker ringt dieses Staunen gewaltig nach Ausdruck. Aber gar nicht lange nach Giordano Bruno lehrt Spinoza und die Renaissance führt fort zum Zeitalter der Aufklärung. Nil

admirari wird die Losung. Die moderne Wissenschaft aber fühlt sich dem Aufklärungszeitalter näher als den Schwärmern des 16. Jahrhunderts, und wenn sie GALILÄI als ihren Vorläufer betrachtet, so weist sie ausdrücklich auf die diesen Forscher vor seinen Zeitgenossen auszeichnende nüchterne Selbstbeschränkung hin, die so charakteristisch darin zum Ausdruck kommt, dass er der Frage: „Warum fallen die Körper" nicht nähertritt, weil er das Problem: „Wie fallen die Körper" noch ungelöst vorfindet. Sollen wir das wissenschaftliche Denken der Neuzeit wegen solcher klugen Zurückhaltung tadeln? Dieses Denken hat sich gerade durch seine vorsichtige, nüchtern klare, stetige Arbeit so allgemeine Anerkennung erworben, dass ein Tadel, selbst wenn er laut würde, ohne Widerhall verklingen müsste. Aber wohl zu unterscheiden ist das Verfahren der Wissenschaft, die nicht von vornherein in den höchsten Problemen schwelgt, sondern die nächstliegenden Fragen der Reihe nach zu lösen bemüht ist, dabei aber die Existenz ungelöster und vielleicht unlösbarer Rätsel anerkennt, von dem selbstzufriedenen Treiben derjenigen, die nicht in der Lösung sondern in der Beseitigung der Welträtsel ihre Lebensaufgabe sehen. Sie bedenken nicht, dass die Lebenskraft der Wissenschaft zum grossen Teil in dem Zusammenhang des Wissens mit dem der Erkenntnis noch entzogenen Gebiete des Seins beruht. Wenn daher die Antirealisten die Annahme realer Dinge für unzulässig erklären und der Wissenschaft doch zumuten, die ganze Energie der Erkenntnisarbeit, die bisher auf die Ergründung von Eigenschaften und Beziehungen jener Dinge verwendet wurde, der Feststellung des Zusammenhanges unserer Vorstellungen zu widmen, so bedenken sie nicht, dass kein Mensch ein besonderes Interesse daran haben kann, den Ablauf seiner Bewusstseinsphänomene in der Beschreibung kennen zu lernen,

der doch viel besser im unmittelbaren Erleben erfasst wird. Man wende hier nicht ein, dass die Existenz einer Psychologie als Wissenschaft mit der eben vorgetragenen Auffassung unvereinbar sei. Denn auch die Psychologie beruht zu nicht geringem Teil auf realistischen Begriffen wie z. B. auf denen des Reizes und der Disposition. Nimmt man diese weg, so wird auch der Bestand an interessanten psychologischen Problemen ein sehr ärmlicher. Ausserdem ist bekannt, dass die Psychologie als Wissenschaft überhaupt erst aufkam, als die Naturwissenschaft bereits in Blüte stand, und dass die im prägnanten Sinn wissenschaftliche, die moderne experimentelle Psychologie hauptsächlich dem Interesse FECHNER's für den Zusammenhang des Psychischen und Physischen, seinen Bemühungen um die Psychophysik ihre Entstehung verdankt. Dass aber das Interesse für wissenschaftliche Forschung, wenn es an einem den Erkenntnistrieb reizenden Problem erwacht ist und gelegentlich wieder an solchem genährt wird, schliesslich schon um der Vollständigkeit willen der gesamten Wirklichkeit zu Gute kommt, das ist an sich verständlich und liefert keinen Beweis dafür, dass die psychische Wirklichkeit für sich allein die Liebe zum Wissen entzündet hätte. Fragen wir uns doch, ob die Bewusstseinswirklichkeit, auf deren regellosen, sprunghaften, fragmentarischen Charakter so oft hingewiesen worden ist[1]), ohne Beziehung auf eine Realität Veranlassung gegeben hätte, die Naturgesetze, wie sie von der realistischen Wissenschaft gefunden wurden, zu entdecken, und bedenken wir, dass das Ideal solcher Entdeckungen vom Standpunkt des Antirealismus aus nicht etwa die Constatierung von Regeln hätte sein können, wonach auf eine Erscheinung A immer eine

[1]) Vgl. z. B. Volkelt: Erfahrung und Denken,

Erscheinung B folgt, sondern höchstens die Feststellung, dass auf die Beobachtung α unter Umständen (nämlich bei entsprechender Richtung der Aufmerksamkeit und besonderer Einstellung der Sinnesorgane u. s. w.) die Beobachtung β folgt! Solche Ueberlegungen dürften genügen, zu zeigen, dass der Reiz des Erkennens auf dem Standpunkt des Antirealismus verloren gehen muss[1]).

In der eben versuchten Gegenüberstellung des realistischen und des antirealistischen Erkenntnisideals tritt aber auch schon die Minderwertigkeit des antirealistischen Systems der Wissenschaft im Prinzip hervor. Ein solches System wird trotz des den Erkenntnistrieb lähmenden Charakters der antirealistischen Denkweise in einfachster Form dadurch möglich, dass der Antirealist die Ergebnisse der realistischen Wissenschaft in seine Sprache übersetzt. Damit erscheint das oben skizzierte Ideal als gewonnenes Resultat. Die Minderwertigkeit eines Systems von mit „Wenn" und „Aber" verklausulierten Regeln gegenüber dem realistischen System exakter Gesetze aber wird wohl niemand bestreiten. Dazu kommt, dass jenes System uns auf eine Reihe von Fragen die Antwort schuldig bleibt, während der Realismus diese Fragen löst. Wenn man nämlich vom antirealistischen Standpunkt aus konstatieren muss, dass mehrere zu verschiedener Zeit stattfindende Beobachtungen veränderte Vorstellungen ergeben, welche dieselbe Beschaffenheit zeigen, die ihnen zukäme, falls die Dinge unabhängig von unserer Wahrnehmung im Sinn des Realismus sich verändern würden, so bleibt diese merkwürdige Thatsache ohne die Annahme einer nicht bloss in Bewusstseinsqualitäten bestehenden Realität vollkommen unerklärt.

Mit dem Vorzug, welchen demgemäss der Realis-

[1]) Vgl. auch Riehl: Der Philosophische Kritizismus II, 2 p. 128.

mus vor dem Antirealismus voraus hat, müssen wir uns indessen noch etwas näher auseinandersetzen. Man hat nämlich eben diesen Vorzug, wodurch der Realismus als eine zweckmässige Hypothese zur Erklärung gewisser Thatsachen der Wirklichkeit sich darstellt, gelegentlich auch als logischen Grund für den Realismus geltend gemacht. Wir sind aber oben zu dem Resultat gekommen, dass der Realismus nicht beweisbar ist, dass er als logisch notwendige Annahme nicht erwiesen werden kann. Auch die hier in Rede stehende Zweckmässigkeit der realistischen Voraussetzung für die Erklärung von Thatsachen kann den vermissten Beweis nicht liefern. Denn die eigentümliche Ordnung unserer Vorstellungen, „als ob sie von Dingen herrührten, die sich im Sinn des Realismus verändern", kann ja die verschiedensten Ursachen haben. Der Schluss von der Wirkung auf die Ursache ist niemals ein zwingender, und indem wir früher den Schluss von der psychischen Wirklichkeit auf ein ihre Ursache darstellendes Reales abgelehnt haben, haben wir im Grunde auch den Schluss auf ein Reales, welches eine bestimmte Ordnung der psychischen Wirklichkeit bedingt, als unzulässig von der Hand gewiesen. Nun könnte man aber zwischen dem Nachweis der logischen Gewissheit und demjenigen der praktischen Zweckmässigkeit, des „nichtlogischen" Wertes einer Annahme, den Nachweis der sogenannten logischen Zweckmässigkeit zu Gunsten einer Voraussetzung für möglich halten und behaupten, der Realismus sei eine logisch zweckmässige Hypothese, er empfehle sich deshalb für die Wissenschaft, sein „nichtlogischer" Wert bleibe ganz ausser Betracht. Diese Ansicht hat, wenigstens in ihrem positiven Teil, thatsächlich Vertreter gefunden[1]). Um sie zu prüfen, müssen

[1]) Vgl. Marbe über Ziehen: Psychophys. Erkenntnistheorie, Vierteljahrsschrift für wissensch. Phil. 1899 p. 244.

wir etwas näher auf den Begriff der logischen Zweckmässigkeit eingehen. Wenn die logische Zweckmässigkeit einer Annahme der Beweisbarkeit dieser Annahme gegenübergestellt wird, so kann diese Gegenüberstellung nur den Sinn haben, dass für die betreffende Annahme Wahrscheinlichkeit im Gegensatz zur Gewissheit beansprucht wird. Dieser Begriff der logischen Zweckmässigkeit hat einen guten Sinn, wenn er angewendet wird auf eine Annahme, die gleich ihrem Gegenteil nicht gewiss, aber mit dem letzteren verglichen doch wahrscheinlich ist. Manche wissenschaftliche Hypothese wird deshalb angenommen. Aber bei der Wahl zwischen dem Realismus und der Selbstbeschränkung auf die psychische Wirklichkeit steht ja dem Wahrscheinlichen das Gewisse gegenüber, und solche Alternative kann vom Standpunkt rein logischer Ueberlegung aus nur in einem Sinn entschieden werden. Wenn wir übrigens die vermeintliche Wahrscheinlichkeit der realistischen Annahme schärfer ins Auge fassen, so zeigt dieselbe obendrein einen äusserst problematischen Charakter. Denn während sonst in der Wissenschaft wohl gelegentlich zur Erklärung einer beobachteten Wirkung eine der Beobachtung entzogene Ursache angenommen wird, deren Erklärungswert aber auf einem bekannten Zusammenhang mit jener Wirkung beruht, nimmt derjenige, den das Bedürfnis nach Erklärung der in der psychischen Wirklichkeit hervortretenden Ordnung[1]) zum Realisten macht, eine Ursache dieser Ordnung an, die ihm samt ihrer Wirkungsweise anderswoher überhaupt nicht bekannt ist. Wenn wir daher selbst von der Unwahrscheinlichkeit des Gedankens absehen, wonach ein vom Antirealismus herkommender Denker sich zur Aufstellung des Realismus

[1]) Dass eine solche Ordnung für den Antirealisten zu entdecken sei, soll hier einmal angenommen werden als nicht weiter bindendes Zugeständnis.

als einer Hypothese genötigt sehen soll, um eine in der psychischen Wirklichkeit beobachtete Gesetzmässigkeit zu erklären, so müssen wir jedenfalls die Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese selbst in Zweifel ziehen. Logisch viel zweckmässiger wäre unter der gemachten Voraussetzung die Annahme, der zufolge das individuelle Bewusstsein Bruchstücke erfasst von dem, was eine höhere Intelligenz ihm vordenkt und was inhaltlich als mit der Wahrnehmung des gesamten Weltgeschehens im Sinn des Realismus zusammenfallend gedacht werden kann. Diese Annahme, die in der Geschichte der Philosophie bekanntlich in mannigfachen Modifikationen thatsächlich hervorgetreten ist, würde den Vorzug haben, im Gebiet der psychischen Wirklichkeit zu bleiben und nicht das Bekannte durch Unbekanntes zu „erklären", und sie würde im übrigen der realistischen „Hypothese" an Erklärungswert zum mindesten nicht nachstehen[1]). Aber an den Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens verliert eben jede Hypothese die relative logische Berechtigung, die wahrscheinlichen Annahmen zur Ausfüllung von Lücken innerhalb des Wissensgebietes zukommen mag. Und zwar trifft dies für den Antirealismus noch weit mehr zu als für den Realismus. Wenn jener nämlich zu der Feststellung käme, dass zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Milieu anderer Erlebnisse ein bestimmtes Erlebnis sich verwirkliche, so wäre sein logisches Recht, nach dem Grund dieser Thatsache zu fragen, unter allen Umständen nicht grösser als das Recht des Realismus zu der Frage nach dem

---

[1]) Was Windelband (Ueber die Gewissheit der Erkenntnis) gegen die Lehre Berkeleys einwendet, erscheint uns nicht als stichhaltig. Wenn er von einer Gewalt spricht, die wir über gewisse Vorstellungsobjekte haben und die wir nicht haben könnten, wenn dieselben dem unendlichen Geist zugehörten, so setzt er ja den realistischen Begriff von Causalität voraus, dessen Berechtigung zu erweisen ist.

Grund für Sein und Werden in der Körperwelt, welch' letztere Frage von den antirealistischen Antimetaphysikern so lebhaft bekämpft wird. Zur Beantwortung jener Frage durch eine „realistische Hypothese" erscheint aber der Antirealismus noch viel weniger berechtigt als der Realismus zu metaphysischen Speculationen — aus den im Vorhergehenden mitgeteilten Gründen. Damit kann die Meinung, der Realismus lasse sich als zweckmässige Hypothese eines vom Antirealismus ausgehenden Denkers logisch rechtfertigen, von uns abgelehnt werden.

Dagegen behaupten wir, dass das Bedürfnis zur Frage nach dem Grund der komplizierten für den Antirealismus anzunehmenden Weltordnung sogar noch stärker ist als das Bedürfnis, welches zur Aufstellung und Beantwortung der Grenzfragen des Realismus führt. Und weil jenes der Natur der Sache nach unbefriedigt bleiben muss, deshalb halten wir den Realismus für die — im nichtlogischen Sinn — zweckmässigere Weltanschauung. Einen weiteren Vorzug des realistischen Systems erkennen wir endlich darin, dass es dem Prinzip der Denkökonomie besser entspricht als das antirealistische. Man hat wohl gelegentlich gerade das Gegenteil behauptet, wenn etwa AVENARIUS als „Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses" seinen Standpunkt empfiehlt[1]). Aber bei genauerer Verfolgung seiner Argumentationen entdeckt man, dass er aus dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses nur die Forderung ableitet, das Seiende auf einen bekannten, allgemeinen Begriff zu bringen, während das Verlangen, in diesen Begriff nur Bestandteile der „reinen" d. h. von Verstandeszuthaten befreiten Erfahrung aufzunehmen, auf den Grundsatz möglichster Denkökonomie nicht einwands-

---

[1]) R. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses (Leipzig 1876) p. 61.

frei zurückgeführt wird. Aber auch abgesehen hievon braucht man die Behauptung, der Antirealismus besitze den einheitlichen, inhaltreichen Begriff für alles Wirkliche, nicht für einen Beweis dafür zu nehmen, dass der Antirealismus auch im einzelnen die einfachste Beschreibung der Wirklichkeit ermögliche. Jene Behauptung kann man wohl zugeben, und es mag sein, dass für den Philosophen, der die Welt in Allgemeinbegriffen denkt, die Annahme einer einzigen Art von Wirklichkeiten, der psychischen Erscheinungen, verlockender ist als die Voraussetzung einer Spaltung des Wirklichen in Bewusstseinswelt und Realität. Aber wenn es dann gilt, die Aufeinanderfolge und Anordnung der einzelnen Phänomene in bestimmteren Formeln zu beschreiben, dann wird der Antirealismus so kompliziert, dass es eine Qual für den Geist bedeutet, auch nur einige Grundgesetze der Natur in antirealistischem Sinn durchzudenken. So sagt denn auch Avenarius, nachdem er die Begriffe Kraft und Causalität dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses geopfert hat, ganz ahnungslos, es seien diese Begriffe als „abgekürzte Ausdrucksweisen" vorläufig nicht zu entbehren[1]). Nach diesem naiven Zugeständnis bedarf es kaum eines Beweises für unsere Behauptung, dass der Realismus dem Prinzip der Denkökonomie besser entspreche als der Antirealismus.

Aber wiederum hat man sich zu hüten, aus dem Begriff der Denkökonomie den Gedanken eines besonderen logischen Wertes zu entnehmen, wenn man sich entschlossen hat, logische Werte ein für allemal nur in der Gewissheit, Wahrscheinlichkeit und in der logischen Richtigkeit zu finden. Es liegt ja nahe, die Freude an einer durch Einfachheit der Darstellung erleichterten Auffassung eines Thatbestandes ebenso wie

[1]) Avenarius: Philosophie als Denken der Welt . . . . . . p. 47.

die Freude an der Lösung eines Rätsels mit der Befriedigung über die Richtigkeit und Gewissheit als Gefühle, die sich auf das Denken beziehen, zusammenzufassen. Aber der Wert des Denkens, der ihnen entspricht, ist nichtsdestoweniger ein ganz verschiedener, und diese Verschiedenheit wird leicht übersehen, wenn sie nicht auch in der sprachlichen Bezeichnung zum Ausdruck kommt[1]).

Eine Verwechslung des logischen mit einem „nichtlogischen“ Wert haben wir dagegen nicht mehr zu befürchten, wenn wir nun dazu übergehen, die Bedeutung, welche der Realismus gegenüber den massvollsten Formen des Antirealismus für das Leben besitzt, nachzuweisen. Gegenüber dem gerechtfertigten Einwand, dass zu dieser Bedeutung die bisher entwickelten Wertmomente im Grunde ebenfalls gehören, wollen wir zunächst bemerken, dass der jetzt zu besprechende dem früher dargelegten wie der abgeleitete dem unmittelbaren Wert gegenüber steht. Wenn etwa der Vorzug grösserer Einfachheit und Regelmässigkeit, wie er dem realistischen System zukommt, dem Denker unmittelbar in einem Gefühl leichter und gelingender Auffassung sich aufdrängt, so macht er sich mittelbar darin geltend, dass dem Realisten Kraft und Zeit übrig bleiben, seine Erkenntnis im Existenzkampf zu verwerten, dass diese Anwendung der Wissenschaft aufs Leben selbst wieder erleichtert ist, und dass demgemäss die Uebel der Welt besser vermieden, die Güter reichlicher gewonnen werden. Es hiesse nun freilich zu weit gehen, wollte man behaupten, der Antirealismus vertrage sich überhaupt nicht mit dem praktischen Leben. Denn

[1]) Vgl. die Unterscheidung zwischen dem „Willen, die Wahrheit zu erkennen“ und dem „Willen, die Irrtümer zu vermeiden“ bei James: Der Wille zum Glauben (Deutsch v. Lorenz, Stuttgart 1899) p. 18 ff.

warum sollte nicht etwa die Ueberlegung, welche den Realisten veranlasst, ein schädliches Ding zu meiden oder zu vernichten, für den Antirealisten in der etwas veränderten Form möglich sein, dass er auf bestimmte Erlebnisse in gewisser Weise reagieren müsse, um andere unangenehme Erlebnisse, die bei Unterlassung jener Reaktion eintreten würden, sich zu ersparen. Freilich gilt dies nur für den gemässigten Antirealisten, der an die Gleichförmigkeit des Geschehens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft glaubt und der das vom Realismus gewonnene Wissen sich nutzbar macht. Aber einen solchen nehmen wir ja hier an. Er kann also, wie wir zugeben, mit einer gewissen Schwerfälligkeit sich im Leben zurechtfinden.

Doch welche Unsumme von Lebenswerten geht ihm verloren! Wir denken hier nicht an diejenigen Freuden, zu denen er zu spät kommt, sondern an solche Werte, für welche ihm das Organ fehlt. Der ganze reiche Naturgenuss z. B., wie ihn Einfühlung dem realistisch denkenden Menschen ermöglicht, er muss bis auf unbedeutende Reste verschwinden, wenn das bunte Bild der Wirklichkeit nicht vertieft wird durch den Gedanken an ein selbständiges Sein der Dinge. Wenn erst der Unterschied von Schein und Wesen sich verwischt, dann geht mit der Achtung vor den Thatsachen, mit dem Reiz des Erkennens auch die Freude am Schaffen, die belebende Lust des Ringens mit widerstrebenden Kräften und damit die ganze materielle Kultur zurück. Der innere Zusammenhang, den wir so zwischen der realistischen Denkrichtung und weltbeherrschender Kraft und Lebenstüchtigkeit zu finden glauben, lässt sich freilich nur schwer aufzeigen für denjenigen, der ihn nicht aus eigenen Erlebnissen ahnend empfindet. Aber der auffallende Parallelismus, welchen die Geschichte hervortreten lässt zwischen Blüteperioden der Kultur und

der Herrschaft realistischer Weltanschauung wie zwischen Kulturverfall und antirealistischen Gedankenrichtungen, vermag doch vielleicht eine gewisse Beweiskraft auch dafür zu beanspruchen, dass auf die Weltgestaltung die Weltauffassung von Einfluss ist, obwohl gewöhnlich, namentlich von der sogenannten materialistischen Geschichtsschreibung, nur die umgekehrte Einwirkung hervorgehoben wird. Die Deutung jenes Parallelismus zum mindesten im Sinn einer Wechselwirkung dürfte insbesondere da gefordert sein, wo der Umschlag der philosophischen Denkweise der Umgestaltung der Lebensverhältnisse etwas vorausgeht, wie solches in der Kulturentwicklung des deutschen Volkes im 19. Jahrhundert sich erkennen lässt.

Wenn wir übrigens zusammenfassend die praktischen Consequenzen des Antirealismus auf eine einfache, allerdings etwas schroff klingende Formel bringen wollen, so können wir sagen, derselbe führe zum Egoismus, den man nicht mit Unrecht selbstmörderisch genannt hat. Dies soll nun noch kurz gezeigt werden, dass die egocentrische antirealistische Weltanschauung über den praktischen Ichkultus weg zur Lebensverneinung fortschreitet. Wenn wir dann vom Realismus auch nicht behaupten können, dass er die entgegengesetzten Tendenzen bedingt, sondern nur soviel als zugestanden annehmen dürfen, dass er sich mit ihnen verträgt, so ist damit doch unser Wertproblem in Bezug auf Realismus und Antirealismus als zu Gunsten des ersteren gelöst zu betrachten.

Dass nun der Egoismus sich entwickeln muss in einem Denken, in dem jegliches Fürsichsein der Dinge ausser Rechnung bleibt, ist wohl ohne weiteres einleuchtend. Es tritt ganz besonders deutlich zu Tage in der radikalen Theorie des Solipsismus, wenn wir diese als konsequente Fortbildung des Antirealismus betrachten.

Hier jedoch soll nachgewiesen werden, dass der Egoismus bereits in der Lebensauffassung des gemässigten Antirealismus kräftige Wurzeln schlägt, und solcher Nachweis gelingt unschwer, wenn wir uns in den Geist der betreffenden Lebensauffassung versetzen d. h. die Anwendung der antirealistischen Theorie auf die Praxis uns vergegenwärtigen. Eine derartige Anwendung halten wir, wie gesagt, von vornherein für möglich, weil es denkbar erscheint, dass der Gedanke an gewisse Erlebnisse in einem Seelenleben Reaktionen hervorruft, welche auf das Eintreten der betreffenden Erlebnisse Einfluss ausüben. Demgemäss behält der Begriff der im eigenen Interesse ausgeführten Handlung für diese Auffassung einen guten Sinn. Aber dasjenige, was der Realist in fremdem Interesse thut, würde für den Antirealisten dem Unsinn einer im Interesse seiner Erlebnisse — als ob diese eigene Interessen haben könnten! — einer seinen Bewusstseinsinhalten zu Gefallen unternommenen Thätigkeit gleichkommen. Man könnte hier einwenden, bei demjenigen Antirealisten, der fremdes Seelenleben annehme, liege die Sache doch etwas anders. Er könne ebensogut wie für eine bestimmte Aufeinanderfolge seiner eigenen Bewusstseinsphänomene für den Verlauf sonstiger psychischer Erscheinungen sich interessieren. Sofern überhaupt ein gewisser Zusammenhang fremder und eigener Bewusstseinswelt zugegeben werde, sei die Herbeiführung von Veränderungen in der eigenen zum Zweck bestimmter Gestaltung der fremden psychischen Wirklichkeit gar wohl denkbar. Nun wird in der That von vielen Antirealisten eine Gemeinsamkeit mancher Bewusstseinsinhalte in verschiedenem Seelenleben angenommen, so dass Verschiebungen derselben mehr als eine Reihe psychischen Geschehens betreffen können. Aber woraus soll denn selbst unter Voraussetzung dieser Annahme die Anteilnahme an irgend welchen Ereig-

nissen in einem andern als dem eigenen Bewusstsein erwachsen?

Man mache das Gedankenexperiment und vergegenwärtige sich die Thatsache, welche der Realist als den Tod eines Menschen bezeichnet, in der Form antirealistischer Ueberlegung, wonach ein Ablauf von Vorstellungen und Gemütsbewegungen als beendigt erscheint, oder man betrachte das Elend der Welt lediglich als qualitativ eigenartiges psychisches Geschehen, man ersetze die auf dem Boden des Realismus erwachsenen Begriffe von Kraft und Kampf und Untergang und Selbsterhaltung durch den Gedanken eines bunten Gaukelspiels seelischer Phänomene und man frage sich, ob Mitgefühl noch möglich ist auf dem Grund solcher Weltanschauung! Es scheint eine Thatsache zu sein, welche mit dem zähen Festhalten des naiven Menschen an der substantiellen Seele und mit dem Widerwillen gegen die Reduktion derselben auf ein „Bündel von Erlebnissen" im engsten Zusammenhang steht, dass Freud' und Leid fühlender Wesen uns wertvoll und bedeutsam sind, dass aber der Ablauf einer Folge psychischer Erscheinungen, denen wir nicht in dem Gedanken an ein zu Grunde liegendes Reales gewissermassen eine Resonanz verleihen, ohne lebhaftere Sympathie vorgestellt oder nacherlebt wird.

Wenn dem aber so ist, dann müssen wir freilich weiter fragen: Woher kommt also das Interesse für die eigenen Erlebnisse dem antirealistischen Denker? Diese Frage, so sehr sie im ersten Augenblick geeignet erscheint, unsere Argumentation in die Enge zu treiben, kann doch bei reiflicher Ueberlegung nicht anders beantwortet werden als dahin, dass jenes Interesse jedenfalls nicht aus der antirealistischen Auffassung hervorgehe. Wo vielmehr mit dieser wirklich Ernst gemacht wird, da erlischt schliesslich alle Anteilnahme auch am eigenen

Schicksal in Fatalismus, in Wirklichkeitsverachtung, und übrig bleibt — Nirvana.

Wenn selbstverständlich nicht alle Vertreter des Antirealismus zu solcher Lebensauffassung kommen, so verdanken sie das dem glücklichen Umstand, dass sie in realistisch denkender Umgebung lebend die Weltanschauung des Realismus viel zu tief in sich aufgenommen haben, um ihrem Antirealismus mehr als ein theoretisches Interesse zu schenken. Dass aber der Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis ein innerlich berechtigter Zustand sei, das ist zwar eine weit verbreitete Meinung, die aber nichts destoweniger vor klarem Denken unhaltbar erscheint. Ein durch solches Denken ausgezeichnetes, unter dem Pseudonym C. E. Rasius erschienenes Buch betont mit Recht den beherzigenswerten Gedanken, dass zwar Theorie und Praxis gelegentlich beide verkehrt, dass aber niemals beide zusammen richtig sein können, und dass, was in der Theorie richtig ist, jederzeit und überall auch in der Praxis richtig sein muss[1]). Diesem Gedanken können wir in dem Zusammenhang unserer Ueberlegungen die Wendung geben, dass die praktischen Consequenzen einer wissenschaftlichen Weltanschauung zu ihr als ein wesentlicher Bestandteil gehören. Sind diese Consequenzen im Leben schädlich, so verleihen sie nicht dem Gegenteil einer Weltanschauung eine „praktische" Glaubwürdigkeit, neben welcher die „theoretische" Geltung der wissenschaftlichen Annahme unerschüttert fortbestände; denn Urteile, welche dem Satz des Widerspruchs nicht genügen, können zwar im Denken neben einander vorkommen, aber nicht zusammen gedacht, geschweige denn als gleichberechtigt bewiesen werden. Daher hat man sich in dem an-

[1]) C. E. Rasius: Rechte und Pflichten der Kritik (Leipzig, Engelmann, 1898) p. 13 f.

genommenen Fall für oder gegen die wissenschaftliche Weltanschauung zu entscheiden. Damit soll nun freilich nicht gesagt sein — und hier stossen wir auf einen Fall relativer Berechtigung des Gegensatzes von theoretischer und praktischer Richtigkeit — dass jede wissenschaftliche Annahme, die für gewisse Erklärungszwecke gemacht und vorläufig von einer Einzelwissenschaft für richtig gehalten wird, sofort in ihre praktischen Consequenzen verfolgt und vor die Alternative gestellt werden müsste, entweder sofort im Leben Geltung zu beanspruchen oder auch ihre Existenzberechtigung in der Wissenschaft zu verlieren. Damit wäre aller wissenschaftliche Fortschritt gehemmt; denn der heuristische Wert provisorisch geglaubter Hypothesen, alle Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Forschung ginge verloren in einem starren System ein für allemal feststehender Sätze.

Aber mit diesem Fall haben wir es hier nicht zu thun. Der Antirealismus ist keine Hypothese, die auf einem einzelnen Wissensgebiet aus Zweckmässigkeitsüberlegungen vorläufig festgehalten und im Leben aus Gründen anderer Art vorläufig preisgegeben werden könnte, sondern er ist eine definitive, allgemeine, die ganze Wissenschaft durchsetzende Auffassung von gar keinem Erklärungswert, ein Feind der Hypothesenbildung überhaupt, eine Denkrichtung, die sich nicht etwa in der Wissenschaft bewährt hat, sondern bloss die Ergebnisse realistischer Forschung in andere Beleuchtung rückt. Wenn irgend einer Theorie, so haben wir dem Antirealismus gegenüber die Pflicht, ihn entweder in Wissenschaft und Leben gleichmässig anzunehmen oder ihn überhaupt zu verwerfen.

Nun sind wir zu dem Resultat gekommen, dass der Antirealismus, wenn er nicht die Wissenschaft auf die Feststellung des in jedem Augenblick Gegenwärtigen überhaupt einschränken will, einen verhältnismässig

unbedeutenden Zuwachs an Gewissheit gegenüber dem Realismus gewinnt, dass er dagegen schon in seiner gemässigten Form an praktischem Wert, an Bedeutung für das Leben seinem Concurrenten gewaltig nachsteht. Sofern also nach unsern früheren Ausführungen die Annahme des Antirealismus, wie er thatsächlich vertreten wird, nur Ergebnis einer Wertvergleichung sein kann, welche darauf abzielt, eine Weltanschauung von möglichst grosser Gewissheit und grösstmöglichem „nichtlogischen" Wert zu gewinnen, sofern ist er überhaupt unmöglich. Auf Grund solcher Wertvergleichung und nur auf Grund solcher Wertvergleichung findet dagegen der Realismus seine Rechtfertigung. Denn dass der Realismus nicht seiner logischen Gewissheit wegen angenommen werden kann, das haben wir durch Aufdeckung seines Glaubenscharakters bewiesen. Dass er nicht bloss seines „nichtlogischen Wertes" wegen die fast allgemeine Anerkennung im wissenschaftlichen Denken erlangt hat, das bedarf wohl keines Beweises. Dass aber die Stellungnahme zu einer Denkrichtung, wie sie im Realismus vorliegt, einer Rechtfertigung nicht entbehren kann, das folgt aus dem Vorhandensein antirealistischer Auffassungen.

Dagegen darf man diese Rechtfertigung natürlich nicht so auffassen, als ob der Realismus auf Grund logischer und nichtlogischer Bedürfnisse erst zu konstruieren sei. Niemals ist es, wie Wundt sich ausdrückt, Aufgabe des Erkenntnistheoretikers, Realität zu schaffen; immer kann er nur die vorhandene anerkennen oder verwerfen. Niemals kann, wie wir denselben Gedanken in etwas anderer Form ausdrücken möchten, der Glaube an Realitäten, der Glaube überhaupt an Nichtgegebenes durch den Nachweis seiner Berechtigung erzeugt werden. Er muss gegeben sein, wie etwa die Objektbeziehung, die Beziehung auf transscendente Dinge

gegeben ist, und er kann dann gerechtfertigt werden, indem man zeigt, dass er logisch zwar nicht gewiss ist, dass er aber ein logisch richtiges wissenschaftliches System ermöglicht und einen besonderen „nichtlogischen" Wert besitzt und dass er, wenn man ihn nicht in voller Ausdehnung anerkennt, soweit er logische Richtigkeit und praktischen Wert besitzt, überhaupt verworfen werden muss, was gleichbedeutend ist mit einem Verzicht auf jegliche Wissenschaft. Dass aus dieser Alternative die Notwendigkeit einer Anerkennung des Glaubens in dem angegebenen Umfang und nicht der wissenschaftliche Nihilismus folgt, das zu beweisen halten wir für unmöglich, aber auch für überflüssig, da der wissenschaftliche Nihilismus kaum viele ernsthafte Vertreter finden wird.

2. Das Recht des ethisch-metaphysischen Glaubens.

§ 1. Wie nun in einer der Wissenschaft zu Grunde liegenden populären Weltanschauung derjenige Glaube bereits enthalten ist, den wir als wissenschaftlichen Realismus im Vorausgehenden zu rechtfertigen versuchten, so gehört auch ein anderer Glaube zum Inhalt naiver Welt- und Lebensbetrachtung, den wir als ethisch-metaphysischen Glauben bezeichnen wollen. Man hat für ihn oft die Bezeichnung „Glaube" schlechthin in Anspruch genommen. Aber diese Einschränkung des allgemeinen Begriffs scheint uns deshalb nicht gerechtfertigt, weil eine Verschiedenartigkeit des „wissenschaftlichen" und des „ethisch-metaphysischen" Glaubens sich nicht entdecken lässt. Man hat eine solche Verschiedenartigkeit da annehmen mögen, wo man die Annahme des Ungewissen in der Wissenschaft lediglich durch den Nachweis eines logischen Wertes derselben glaubte rechtfertigen zu können. Unter dieser

Voraussetzung dürfte man mit Windelband immerhin den Glauben kurzweg als „subjektive Gewissheit des ethischen Interesses“ definieren [1]). Aber nachdem wir gesehen haben, dass einzelne ungewisse Annahmen der Wissenschaft nicht ohne Berücksichtigung ihres „nichtlogischen“ Wertes gerechtfertigt werden können, und nachdem von vornherein nichts darüber ausgemacht ist, ob der betreffende nichtlogische Wert nicht auch ethische Wertmomente einschliesst, ziehen wir es vor, den Begriff des Glaubens ohne Zuhilfenahme des Grundes seiner Annahme zu bestimmen und den wissenschaftlichen dem ethisch-metaphysischen Glauben nach einem rein äusserlichen Gesichtspunkt gegenüberzustellen, der uns nicht verbindet, die Unterscheidung aufrecht zu erhalten, falls es gelingen sollte, den ethisch-metaphysischen ebenso wie den wissenschaftlichen Glauben zu rechtfertigen.

Nun hat man den ethisch-metaphysischen Glauben, wie in der Einleitung ausgeführt wurde, zu rechtfertigen versucht einmal durch den Nachweis seines ethischen Wertes: Diese Art der Rechtfertigung konnten wir bereits als für sich allein ungenügend zurückweisen. Ein weiterer Versuch, jenen Glauben zu empfehlen, war auf den Nachweis logischer Gleichwertigkeit desselben mit bestimmten wissenschaftlichen Annahmen gerichtet. Diesen Versuch müssen wir jetzt ebenfalls zurückweisen, nachdem wir gefunden haben, dass auch der wissenschaftliche Glaube durch einen bloss logischen Wert sich nicht rechtfertigt. Es bleibt also die dritte Methode einer Rechtfertigung des ethisch-metaphysischen Glaubens, auf die wir in der Einleitung hingewiesen, die wir aber als eine noch unbegründete dort ebenfalls nicht ohne weiteres angenommen haben, die Methode, welche in dem Nachweis eines hinter dem wissen-

[1]) Windelband: Die Gewissheit der Erkenntnis p. 45.

schaftlichen Glauben nicht zurückbleibenden logischen und eines besonderen ethischen Wertes der in Rede stehenden Annahmen beruht. Diese Methode können wir jetzt als eine geeignete betrachten, nachdem sie durch ihren Zusammenhang mit der faktischen Anerkennung der Wissenschaft für die Gewissheit ihrer Resultate einen Grund anzuführen vermag. Wir können also dadurch eine Rechtfertigung des ethisch-metaphysischen Glaubens versuchen, dass wir zeigen, dieser Glaube besitze bei logischer Gleichwertigkeit ebenso wie der wissenschaftliche Glaube einen „nichtlogischen" Wert, der mit seiner Verwerfung verloren ginge, ohne dass das Niveau der Gewissheit menschlicher Erkenntnis wesentlich erhöht würde.

Nun kann es sich für uns natürlich nicht darum handeln, jeden Satz, welchen man dem grossen und schlecht begrenzten Gebiet des ethisch-metaphysischen Glaubens zurechnet, nach eingehender Prüfung zu rechtfertigen oder zu verwerfen. Andererseits ist es freilich auch nicht möglich, die Berechtigung eines Glaubens zu untersuchen, ohne auf den Inhalt desselben einzugehen. Deshalb fragen wir zunächst nach dem allgemeinsten Inhalt des in Rede stehenden Glaubens, um an der Hand desselben die principielle Grundlegung einer Metaphysik des ethischen Bedürfnisses zu versuchen. Die Hauptsätze einer solchen Metaphysik finden sich, getrennt von den Lieblingsideen einzelner Philosophen, mit denen sie in der wissenschaftlichen Metaphysik fast immer verschmelzen, am klarsten ausgesprochen in den religiösen Ueberzeugungen der Menschheit. Wir werden sie also am leichtesten gewinnen, wenn wir nach dem allgemeinsten Inhalt des religiösen Glaubens fragen.

Diese Frage ist, wie zur Vermeidung von Missverständnissen ausdrücklich bemerkt werden soll, keines-

wegs identisch mit der Frage nach dem Wesen der Religion. Denn dass die Religion nicht bloss in theoretischen Betrachtungen besteht, sondern in Regungen des Gefühls- und Willenslebens die eigentlichen Wurzeln ihrer Kraft besitzt, das wird seit KANT und SCHLEIERMACHER wohl kaum mehr erfolgreich bestritten. Wenn daher hinsichtlich der Bestimmung des Wesens der Religion ein Streit darüber besteht, ob dieses Wesen in einem induktiv zu gewinnenden Allgemeinbegriff[1]) oder in einem der vollkommensten Religion entnommenen Normbegriff[2]) erfasst werden müsse, so wird davon unsere Frage nicht unmittelbar berührt. Man darf vor allem gegen unsere folgenden Bestimmungen des allgemeinsten religiösen Glaubensinhaltes nicht den in der erwähnten Controverse oft wiederholten Einwand erheben, dieselben bedeuteten einen Rückfall in die unfruchtbaren Abstraktionen der im Aufklärungszeitalter so beliebten Vernunftreligion. Denn mit dem Hinweis darauf, dass unsere Bestimmungen nur als Beispiele dienen sollen für die Anwendung der Methode einer Rechtfertigung von Glaubensinhalten überhaupt, dürfte ein derartiger Einwand wohl fernzuhalten sein. Aber ist es denn auch zweckmässig, als Beispiele für die Vorführung einer Methode Fälle zu wählen, deren Bewältigung keinen besonderen Triumph der Methode bedeutet? Und sind nicht die allgemeinsten Abstraktionen des religiösen Glaubens am leichtesten zu rechtfertigen, so dass ihre Behandlung in dem beabsichtigten Sinn ziemlich bedeutungslos ist? Diese Fragen wird manches religiöse Bewusstsein mit einem gewissen Recht aufwerfen, wenn die Philosophie den Glauben an ein Absolutes oder an

---

[1]) Vgl. Bender: Das Wesen der Religion (Bonn 1886) p. 17.

[2]) Vgl. Reischle: Die Frage nach dem Wesen der Religion (Freiburg i. B. 1889) p. 37 ff.

ähnliche unbestimmte Dinge zu rechtfertigen sich bemüht, einen Glauben, von dem eine stärkere Wirkung auf das Gefühls- und Willensleben nicht ausgeübt werden kann. Wenn es uns jedoch gelingt, die allgemeinsten Glaubensinhalte so zu begründen, dass zu bestimmteren Auffassungsweisen nicht der Nachweis eines neuen Objekts, sondern bloss reichere Phantasiethätigkeit des Subjekts nötig wird, dann ist der Vorwurf, wir hätten nur den leichtesten und relativ bedeutungslosen Teil unserer Aufgabe gelöst, sicherlich nicht begründet. Nun können wir diese Absicht freilich nur dann erreichen, wenn wir die abstrakten religiösen Ideen, von denen wir ausgehen, nicht gar zu unbestimmt fassen. Aus einem Begriff z. B., wie demjenigen einer zu den menschlichen Bedürfnissen in Beziehung stehenden Macht, der als gemeinsamer Bestandteil aller religiösen Anschauungen schliesslich herausdestilliert werden könnte [1]), lässt sich die Bestimmtheit eines Gottesglaubens als blosse Folge reicherer Geistesthätigkeit gegenüber demselben Objekt wohl schwerlich ableiten.

Wir beschränken uns also bei unserer Umschau nach den allgemeinen Inhalten des religiösen Glaubens aus naheliegenden Gründen auf die Kulturreligionen. Da finden wir überall wiederkehrend den Gedanken, dass der Mensch einen Teil darstelle jenes grossen Ganzen, welches auch die Gesamtheit der gewöhnlich als Aussenwelt betrachteten Gegenstände umfasst, welches, sei es durch ein allgemeines Bewusstsein, sei es durch seinen Ursprung oder sonstwie zur Einheit verbunden gedacht wird, und in welchem die individuellen Lebensziele einem allgemeineren Geschehen sich unterordnen, mag dieses nun zusammengefasst werden unter dem Gedanken eines einmal zu erreichenden Zieles der Welt-

[1]) Vgl. hiezu Reischle: A. a. O. p. 49.

entwicklung oder unter demjenigen einer in jedem Augenblick den ganzen folgenden Werdeprozess vorausbestimmenden Ursache. In dieser allgemeinen Bestimmung des religiösen Glaubensinhaltes unterscheiden wir nun zwei Voraussetzungen, die Annahme nämlich einer Einheit der Welt[1]) und den Glauben an einen bestimmten Verlauf des zukünftigen Geschehens[2]).

§ 2. Die Einheit der Welt und das künftige Geschehen sind natürlich ebensowenig gegeben wie die Realität und die Vergangenheit. Aber im Prinzip enthält auch die Annahme jener Voraussetzungen keine grössere Ungewissheit als der wissenschaftliche Glaube. Der Begriff „Einheit" ist nämlich auch einer jener „Beziehungsbegriffe", die nach unsern früheren Ausführungen vom Realen ausgesagt werden können, ohne dass deshalb die Behauptung einer Unerkennbarkeit des Realen eine Einschränkung erfahren müsste. Wie wir den Begriff einer Vielheit der Elemente, einer Teilbarkeit des Dinges an sich in Beziehung zu der Annahme der Atome zugelassen haben mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass in jenem Begriff eine unbekannte Daseinsform durch Bekanntes erfasst werden solle, so können wir auch den Begriff der Einheit zulassen. Wie der erstere Begriff für die erfahrungsgemäss vorhandene Zerstörbarkeit aller bedeutsamen Gebilde der Erscheinungswelt ein Correspondierendes im Gebiet der Realität bezeichnete, so kann der letztere Begriff als Ausdruck einer realen Ursache aufgefasst werden dafür, dass die Erscheinungs-

---

[1]) Den Gottesglauben als allgemeinsten Inhalt des religiösen Glaubens zu bezeichnen, wie dies meist geschieht (Vgl. Hartmann: Die Religion des Geistes p. 6, Pünjer: Grundriss der Religionsphilosophie p. 21) vermeiden wir mit Rücksicht nicht nur auf den Buddhismus, sondern auch auf alle pantheistischen Religionsformen. Ueber die religiöse Bedeutung des Einheitsglaubens vgl. übrigens Pünjer: Grundriss p. 58.

[2]) Vergl. hiezu Bender: Das Wesen der Religion p. 26 ff.

welt nicht ein Chaos ist, sondern den Eindruck des Harmonischen, Ganzen, Geordneten macht. Und auch da, wo der formale Begriff der Einheit durch den gehaltvolleren der Harmonie, des Planvollen, des zwecksetzenden Bewusstseins, des ordnenden Geistes u. s. w. ergänzt wird, kann man diesen Gedanken kaum weniger berechtigt finden als jede begriffliche Erfassung des Transscendenten durch Bezeichnungen, welche den Erscheinungsformen entnommen sind. Eine wesentliche Vermehrung der Ungewissheit gegenüber dem wissenschaftlichen Glauben würde nur die Annahme eines Realen neben der Realität, auf welche die Erscheinungswelt hinweist, bedeuten. Eine solche Annahme eines Wesens, auf das nicht einmal ein Schein unsere Blicke lenkt, wäre in der That völlig aus der Luft gegriffen. Sie zu rechtfertigen, würde uns kaum möglich sein. Aber der Glaube, von dem wir hier sprechen, hat mit dieser Annahme nichts zu thun. Und auch der Glaube an einen bestimmten Verlauf des zukünftigen Geschehens hat nichts im Prinzip Ungewisseres an sich als der wissenschaftliche Glaube an die Vergangenheit oder derjenige an die Ewigkeit der Naturgesetze. Besonders der Vergleich mit dem letzteren ist beweisend für unsere Auffassung. Man kann zwar ganz allgemein sagen: Wenn einmal der Blick über die Gegenwart hinausschweift, wenn wir annehmen, dass in der Zukunft überhaupt etwas ist und geschieht, warum sollen wir dann nicht ebenso berechtigt sein, dieses Sein und Geschehen im Sinne einer Erhaltung und Entwicklung des Lebens, des Bedeutsamen und Wertvollen schlechthin zu deuten, anstatt es in dem Bild einer Zersetzung und Auflösung zu begreifen. Aber wenn sich dagegen immer noch einwenden lässt, dass mit dem Glauben an eine Zukunft ein bestimmteres Bild dieser Zukunft überhaupt nicht verbunden werden

muss, so wird dieser Einwand hinfällig gegenüber der Thatsache, dass der wissenschaftliche Glaube an die fortdauernde Geltung der Naturgesetze schon eine recht bestimmte Vorstellung künftigen Geschehens in sich schliesst und dass diesem Glauben die Annahme eines in demselben Sinn wie bisher erfolgenden Zusammenwirkens der Naturgesetze ganz gleichwertig zur Seite tritt. Wir dürfen also wohl behaupten, die angeführten allgemeinsten Annahmen des ethisch-metaphysischen Glaubens seien nicht prinzipiell ungewisser als diejenigen des wissenschaftlichen Glaubens.

§ 3. Dagegen könnte man nun geltend machen, jene Annahmen seien zwar nicht ungewisser als diese, aber sie gerieten in Widerspruch teils mit diesen, teils mit der Erfahrung und würden dadurch logisch unmöglich. Zu ihrer Rechtfertigung gilt es also zunächst diesen Schein des Widerspruchsvollen zu zerstören. Am meisten in die Augen fallend ist offenbar der Widerspruch zwischen der Annahme einer Einheit des Universums und derjenigen einer Vielheit von Elementen desselben. Wie kann Vielheit und Einheit zusammenbestehen? Dieser Frage könnte man zunächst dadurch aus dem Weg gehen, dass man betont, Vielheit und Einheit bedeuteten, auf die Realität bezogen, unbekannte Eigentümlichkeiten, die keineswegs deshalb unvereinbar zu sein brauchten, weil das, was wir in der Erscheinungswelt mit jenen Begriffen meinen, unverträglich ist. Aber schliesst denn in der Erscheinungswelt Vielheit und Einheit wirklich sich gegenseitig aus? Dann würden wir ja den Begriff der Einheit gar nicht besitzen oder wir müssten annehmen, dass er erst nach Bildung des Atombegriffs entstanden sei oder den Begriff des einfachen psychischen Elements zur Voraussetzung habe; denn ausser in diesen begrifflichen Abstraktionen aus der Erscheinungswelt finden wir in Er-

scheinungen nirgends eine Einheit, die nicht aus einer Vielheit sich aufbaut. Nun mag man immerhin die Einheit des Anschauungsobjekts als eine Illusion bezeichnen, die zwar dem Einheitsbegriff zum Dasein verholfen, aber inzwischen als eine Bestimmung sich erwiesen habe, die in ganz anderer Weise zum Gegenstand gehöre als die Vielheit seiner Teile. Man mag darauf hinweisen, dass zum „Objektiven" nur die Vielheit als Bestimmung gehört und dass die Einheit aus dem „Subjektiven" stammt. Aber erbaut sich die Einheit des Subjekts nicht auch aus einer Vielheit? Ganz sicher besteht sie zunächst in einer Vielheit subjektiver Elemente, der Empfindungen und Gefühle. Sofern man aber diese Elemente auf reale Substrate bezieht, sofern die Zellen und Centren des Gehirns, wenn auch nur als Erscheinungsformen einer unbekannten Realität mit den einzelnen Componenten des psychischen Lebens in Beziehung gebracht werden, sofern muss man die Einheit des Bewusstseins auch mit einer Vielheit objektiver Elemente zusammendenken. Zieht man dagegen die metaphysische Annahme einer einfachen Seelensubstanz vor, welche neben derjenigen Realität vorhanden gedacht wird, auf welche die Zellen und Centren des Gehirns hinweisen, so darf man abermals keinen Widerspruch darin erblicken, dass dieses einfache Wesen eine Vielheit gleichzeitiger Zustände in sich vereint. Also Vielheit und Einheit schliessen sich überhaupt nicht aus: Wir können ohne Widerspruch die Welt als Einheit denken, auch wenn sie der Naturwissenschaft gleichzeitig als in Atome zerlegbar erscheint.

Nun möchte man vielleicht weiterhin einen Widerspruch darin sehen, dass die oben angeführte bestimmtere Deutung des Einheitsbegriffs, als des Ausdrucks einer Ursache für die Ordnung, Harmonie, Zweckmässigkeit, kurz für alle uns wertvollen Eigenschaften

der Welt, mit den Thatsachen nicht allzu selten auftretender Katastrophen, gelegentlicher Anhäufung auch des Unzweckmässigen, häufiger Vernichtung des Wertvollen, sich nicht verträgt. Aber abgesehen davon, dass es dem suchenden Scharfsinn glaubensfreudiger Optimisten gelingt, auch in dem scheinbar Unzweckmässigen einen Zweck oder doch ein notwendiges Glied eines Gesamtplanes nachzuweisen und so ohne allzugrosse Schwierigkeit den Widerspruch zu eliminieren: Selbst wenn dies nicht möglich wäre, würde uns nicht doch die Welt den Eindruck wenigstens des überwiegend Zweckmässigen machen? Solange nicht wenigstens die eine Hälfte des Alls als Chaos sich darstellt, solange nicht zum allermindesten irgendwo das Sein im Gestaltlosen seinen Gleichgewichtszustand findet, solange können wir den Gedanken, das Wechselspiel der Kräfte sei auf die Hervorbringung des Lebens und desjenigen, was dem Leben dient, von Grund aus angelegt, nicht unterdrücken. Aber kennen wir denn das ganze Universum? Wissen wir denn, wie viele Weltkörper schon in Staub zerfallen sind? Möglicherweise ist die Erde der einzige Schauplatz für das Wachstum organischen Lebens? Möglicherweise, ja; aber wir behaupten ja auch keineswegs, dass der Glaube ein Wissen sei. Dass möglicherweise die Hälfte oder ein grösserer Teil des uns unbekannten Seins in chaotischem Zustand verharrt, das ist aber auch keine Thatsache, die den Glauben an eine Harmonie des Alls unmöglich machen könnte. Der uns bekannte Teil der Erscheinungswelt stellt sich jedenfalls als recht wohl geordnet dar und wenn wir bedenken, dass die nämlichen Kräfte, die den Bestand dieser Ordnung bedingen, in anderer Combination völlig geeignet wären, ein wüstes Durcheinander zu schaffen, dann dürfen wir die biogenetischen und kulturellen Entwicklungen auf unserm Planeten

gewiss als den Widerschein einer Beziehung des Realen zu den irdischen Erscheinungen auffassen, die durch einzelne irdische Katastrophen in ihrer Eindeutigkeit nicht gestört wird.

Wenn man diese Beziehung nun allerdings durch anthropopathische Begriffe noch bestimmter zu fassen sucht, dann muss man sich vorher klar werden über die Stellung, die man den biogenetischen und kulturellen Entwicklungen gegenüber einnimmt. Wer pessimistisch Leben als Qual und Leiden, Kultur als Verirrung und Schädlichkeit auffasst, der mag in dem Urgrund alles Lebens und aller Lebenssteigerung ein feindliches Prinzip erblicken. Wer aber Daseinsfreude in sich fühlt und wertvolle Fortschritte im Werdegang der Menschheit anerkennt, der wird hinter den Erscheinungen ein liebendes Wesen suchen und in ihm den Grund alles Guten zu finden glauben. Widersprüche können wir aber auch in diesen einander gegenüberstehenden Auffassungen nicht erkennen. Solange nicht das grosse Rechenexempel ausgeführt und nachgewiesen wird, ob uns das Leben objektiv betrachtet, mehr freudvolle oder mehr leidvolle Stunden bringt, und ob die Grade der Lust und des Schmerzes einander entsprechen oder in keinem einfachen Verhältnis stehen und ob es nicht schliesslich Werte im Leben gibt, die mit der Rücksicht auf Lust und Schmerz nichts zu thun haben — solange wird die Wertschätzung des Urgrundes aller Dinge stets subjektiv bleiben und kein unüberwindlicher Widerspruch wird uns abhalten, in Hoffnung oder in Furcht zu leben.

Die Möglichkeit des Glaubens an die Einheit des Universums und auch die Möglichkeit bestimmterer anthropopathischer Formulierung jenes Glaubens dürfte damit für hinreichend gesichert gelten. Aber damit ist die Berechtigung desselben immer noch nicht erwiesen.

Es wird keinem Menschen einfallen, das ganze unbegrenzte Gebiet des Möglichen, sofern es logisch keine grössere Ungewissheit in sich schliesst als der wissenschaftliche Glaube, und sofern es irgendwo und irgendwann einmal für wirklich gehalten wurde, als Objekt eines berechtigten Glaubens zu betrachten. Nein, ebenso wie der wissenschaftliche Glaube schliesslich nur durch seinen „nichtlogischen“ Wert sich legitimierte, so bedarf auch der hier in Rede stehende Glaube zu seiner Rechtfertigung noch eines Wertnachweises. Nun herrscht darüber keineswegs Einigkeit, ob dieser Glaube namentlich in seinen bestimmteren Formen wertvoll oder schädlich sei. Wenn Epikur seine Götter aus der Einheit und Wechselwirkung mit der Welt in abgeschiedene Räume, die Intermundien verbannte, that er es in der Voraussetzung, dass jener Glaube schädlich sei. Von der entgegengesetzten Annahme gingen natürlich alle diejenigen aus, die wie KANT, den Gottesglauben lediglich auf seinen Wert gründen wollten. Es ist aber auch klar, dass bei der verschiedenen Ausprägung, welche unser Glaube an die Einheit der Welt in den verschiedenen Gottesbegriffen gefunden hat, der Wert dieses Glaubens thatsächlich ganz verschieden sich gestalten muss. Wenn man sich einen neidischen, rachsüchtigen Dämon als Despoten eine zitternde Sklavenschar beherrschend unter dem Weltgeist vorstellt, so muss man freilich zu einer anderen Wertschätzung des betreffenden Glaubens kommen, als wenn man sich die Einheit der Welt in einem Bewusstsein gegeben denkt, durch welches das Nebeneinander des Individuellen in ein Füreinander, in eine Harmonie liebevoller Zweckgedanken sich verwandelt. Es kann nichts Verkehrteres geben als jede Spur eines derartigen Glaubens vertilgen zu wollen, weil eine zufällige Gestaltung desselben unvollkommen oder nachteilig für das menschliche Leben

sich erweist, wie dies im Aufklärungszeitalter so manchmal versucht wurde. Solange nicht nachgewiesen wird, dass die vollkommenste Form eines Glaubens wertlos ist, folgt aus der Erkenntnis der Unvollkommenheit einer Glaubensform nur die Notwendigkeit einer Reform, niemals diejenige einer Verwerfung.

§ 4. Dass nun der Glaube an die innere Einheit des Universums auch in seiner allgemeinsten Formulierung schon einen Wert besitzt, dies wird man schwer bestreiten oder widerlegen können. Dass er an sich eine Quelle erhabener Gefühle darstellt, kann man sich durch die Ausführungen SPINOZAS von der Betrachtung des Endlichen sub specie aeternitatis oder durch die Reden SCHLEIERMACHERS über die Religion zum Bewusstsein bringen lassen, wenn man den ästhetischen Wert des Einheitsgedankens in der Naturbetrachtung an dem Unterschied zwischen Felsblock und Steinhaufen noch nicht unmittelbar empfunden hat. Aber auch für das Wollen und Handeln hat der Gedanke an die Einheit des Universums, selbst ohne dass diese Einheit spezieller bestimmt wird, schon einen gewissen Wert. Denn wenn es auch verkehrt ist, den theoretischen Materialismus ohne weiteres mit der ethischen Richtung gleichen Namens zu identificieren, so ist es doch charakteristisch, dass alle Versuche, eine Ethik bloss auf Grundlage einer atomistischen Naturanschauung aufzubauen, zu Systemen des Individualismus und Egoismus geführt haben, die nicht nur unserem unmittelbaren ethischen Gefühl als minderwertig sich darstellen, sondern die auch in ihrer praktischen Anwendung nur Vermehrung der Uebel zur Folge hatten. Nun bedarf es freilich zur Begründung einer höherstehenden Ethik keines anderen Zusammenhanges zwischen dem eigenen Ich und einem fremden Individuum als desjenigen, wonach die Vorstellung fremden Thuns und Leidens Gefühlreaktionen wachruft.

Aber wer weiss, ob dieser Zusammenhang zwischen unserer Auffassung von einer fremden Persönlichkeit und unserem Gefühlsleben sich im Sinn einer altruistischen Ethik entwickelt hätte, wenn der Gedanke an eine innerliche Einheitsbeziehung nicht gewesen wäre. Eine solche Einheitsbeziehung stellte zwar ohne wesentliche Mitwirkung des Glaubens an die Einheit des Alls die Familie, die Nationalität für kleinere Kreise von Menschen her. Aber die Auffassung von allgemeinen Menschenrechten, die Begründung des Tierschutzes, die Entwicklung einer gewissen Pietät gegen alles Wirkliche, steht im engsten Zusammenhang mit religiösen Einheitsvorstellungen.

Bei dem abstrakten Einheitsgedanken bleibt übrigens der Glaube, wie wir gesehen haben, niemals stehen. Sowie derselbe aber bestimmter gefasst wird, sowie man etwa die Einheit in einem allgemeinen Bewusstsein bestehend denkt, ergeben sich aus den Vorstellungen von der Beziehung des eigenen Lebens zu jenem Bewusstsein eine ganze Reihe neuer Motive des Handelns. Und dass die Auffassung individuellen Erlebens unter dem Gesichtspunkt von Zwecken jenes Allgemeinen, selbst wenn dadurch die Summe der äusseren Willenshandlungen völlig unverändert bliebe, ganz andere, weit wertvollere innere Erlebnisse des Handelnden bedingt, lässt sich unschwer nachweisen. Der Gedanke freilich an den Fanatismus und Fatalismus, die schwersten Verirrungen des religiösen Gemütslebens, muss uns vorsichtig machen und die Frage nahe legen, ob nicht die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Thun und Lassen überhaupt aufgehoben wird, sobald jeder Gedanke, jeder Entschluss, jede That uns als Fügung erscheint. Aber diese Auffassung ist eben eine verkehrte, wenn sie nicht einfach dem vollendeten Geschehen parallel geht. Es ist einfach ein Denkfehler, wenn wir

aus der Erkenntnis, dass wir über das in uns sich verwirklichende, dem Causalgesetz unterworfene psychische Geschehen hinaus keine Macht haben, dass unser Wollen uns ohne vorherigen Willensakt gegeben ist, die Folgerung ziehen, wir brauchten überhaupt nicht zu wollen, auch das Handeln vollziehe sich ohne Willensentschluss, Billigung und Missbilligung seien unberechtigt. Als ob die Berechtigung ethischer Beurteilungen aus irgend einem andern Umstand abgeleitet werden könnte als daraus, dass sie selbst Ursachen sind, schädliche Handlungen zu unterdrücken, nützliche zu erzeugen! Die Auffassung unseres Lebens dagegen sub specie aeternitatis kann bei konsequenter Durchführung, wobei doch Billigung und Missbilligung ebenso wie Wollen und Handeln als Fügungen erscheinen, überhaupt keine Veränderung in unserm praktischen Verhalten hervorrufen. Sie ist ein Gedanke von ästhetischem Wert, aber ethisch indifferent.

Dagegen kann allerdings die Ueberzeugung, dass alles Wirkliche höhere Fügung sei, dann ethisch bedeutsam werden, wenn man das Wirkliche d. h. das Verwirklichte und sich Verwirklichende in Gegensatz bringt zu dem blossen Streben, und wenn man aus dem Wert erstrebter Zwecke Schlüsse zieht auf Erfolg bzw. Misserfolg der betreffenden Bestrebungen, um aus Hoffnung oder Verzweiflung wieder Thatkraft oder Energielosigkeit zu schöpfen. Dabei ist nun freilich diejenige Vorstellung, womit wir den Grund alles Geschehens unter dem Bild minderwertiger menschlicher Persönlichkeit erfassen, nicht nur wertlos sondern möglicherweise verderblich. Es kann also, sofern sich die hier in Rede stehende metaphysische Annahme zu der anthropopathischen Bestimmtheit einer der religiösen Gottesvorstellungen umbildet, nur eine solche unter diesen Vorstellungen gerechtfertigt werden, die das

ethische Ideal der Menschheit zum Ausdruck bringt. Was aus solchem Glauben dann an Lebenswerten erwächst, das muss jeder, der darüber urteilen will, selbst erfahren oder dem Wirken des religiösen Genies nachempfinden. An einer befriedigenden Psychologie der religiösen Erlebnisse, die den Fremdling im Reich religiöser Empfindungen überzeugen könnte, dass ihm etwas Wertvolles unbekannt ist, fehlt es bis heute. Es scheint, dass derjenige, der jene Regungen des gläubigen Gemüts mit besonderer Stärke erlebt, zu ihrer reflektiven Betrachtung wenig Neigung und Geschick besitzt. Derjenige aber, der ohne lebhafte eigene Erfahrung den Rätseln des religiösen Bewusstseins nachgrübelt, gelangt zu Allgemeinbegriffen von beglückenden Sympathiegefühlen, von Gefühlen der Ehrfurcht, Liebe, Hingebung oder auch des Geborgenseins, freudiger Zuversicht und stillhoffnungsvoller Ergebung, die den Reichtum des Innenlebens, wie ihn die Heroen des Glaubens uns ahnen lassen, nicht annähernd erschöpfen. Immerhin aber sagen uns auch jene dürftigen Abstraktionen, dass wir es bei den Folgeerscheinungen wahrer Religiosität mit Wertvollem, nicht mit Wertlosem oder gar Schädlichem zu thun haben. Der Glaube an die Einheit der Welt ist also in seiner abstraktesten Formulierung ebenso wie in der konkreten Gestalt, die er im religiösen Gottesbegriff gewinnt, ein wertvoller Glaube, den derjenige, der ihn besitzt, nicht deshalb von sich werfen wird, weil er unbewiesen ist, sobald er einsieht, wieviel Bestandteile der exaktesten Wissenschaft, für immer ungewiss, als denkbare Glaubenssätze in ihrem Wert die Ergänzung ihrer Existenzberechtigung finden, und sobald er erkannt hat, dass auch jener Glaube widerspruchslos sich einer wissenschaftlich begründeten Lebensanschauung einfügen lässt.

§ 5. Nun hat uns die Besprechung des ersten

ethisch-metaphysischen Glaubenssatzes in seiner bestimmtesten Fassung unvermerkt auch schon zum zweiten Hauptpunkt geführt, den wir als Glauben an die Zukunft bezeichnet haben. Wir sind zu dem religiösen Glauben vorgedrungen, der mit besonderen Vorstellungen vom Grund alles Geschehens auch besondere Annahmen über dieses Geschehen selbst verbindet. Auf diese letzteren Annahmen haben wir jetzt noch näher einzugehen. Nachdem wir oben ausgeführt haben, dass der Zukunftsglaube prinzipiell nicht ungewisser sei als der Glaube an die Vergangenheit, müssen wir hier zunächst zeigen, dass auch derjenige Glaube an die Zukunft, mit dem wir es nunmehr zu thun haben, der Glaube an den Bestand des Zweckmässigen und Wertvollen, nicht durch Widersprüche unmöglich gemacht wird. Gegen diesen Glauben könnte man zunächst ebenso wie gegen die Annahme einer Beschaffenheit des Realen, welche Harmonie und Zweckmässigkeit der Welt garantiert, die Katastrophen ins Feld führen, die so häufig den Untergang des Wertvollen mit sich bringen. Aber man frage sich, ob alle erfahrungsgemäss vorgekommenen Katastrophen, die doch sämtlich der Vergangenheit angehören, einen logischen Widerspruch in sich schliessen gegen die Annahme, sie würden in Zukunft nicht mehr eintreten! Nur die Vorausberechnung künftiger Katastrophen aus vorhandenen Bedingungen nach Naturgesetzen würde mit dem Glauben an ein Nichteintreten dieser Katastrophen und dem Glauben an die dauernde Geltung der Naturgesetze unvereinbar sein. Aber gerade die voraus zu berechnenden Katastrophen verdienen diesen Namen kaum; sie sind zumeist ungefährlich und können dem Glauben an den Fortbestand des Wertvollsten nicht zur Klippe werden. Dass dagegen die gerade durch ihr unerwartetes Eintreten zerstörend wirkenden Ereignisse, die durch Analogieschlüsse aus

der Vergangenheit als möglich dargethan werden, zugleich sehr wohl als in Zukunft nicht mehr sich verwirklichend gedacht werden können, das wird man kaum bestreiten. Höchstens könnte häufiges Auftreten dieser Ereignisse in der Vergangenheit solchen Glauben psychologisch untergraben, aber ein logischer Widerspruch ist hier nicht zu konstatieren. Auch von der als möglich zuzugestehenden, logisch nicht weiter begründeten Erschütterung des Vertrauens auf Erhaltung und Förderung des Lebens und des dem Leben Dienlichen nach dem Eintreten lebenzerstörender Vorgänge ist übrigens thatsächlich sehr wenig zu bemerken. Selbst Menschen, die mit der Macht verheerender Naturgewalten oft genug zu thun gehabt haben, leben nur zu sorglos neben der Gefahr hin, und der Glaube, dass nicht im nächsten Augenblick alles Lebende in einem Chaos untergeht, dass die Fähigkeiten und Kenntnisse, die der einzelne sich heute erwirbt, ihm morgen nicht völlig wieder verloren sind, dass der physiologische Organismus sich nicht auflehnt gegen das Bewusstsein, dessen Zwecke er erfüllt, und nicht statt Lustvolles zu suchen, Unlustvolles zu meiden, zum Schmerzerregenden hingetrieben das Leben zur Qual macht, dieser Glaube ist so fest eingewurzelt, dass er kaum mehr als Glaube empfunden wird.

Nun darf man den Glauben an das Fortbestehen des Wertvollen und Zweckmässigen freilich nicht verwechseln mit der Annahme einer ewigen Zukunft der Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Diese Annahme würde allerdings in Widerspruch geraten mit einer Katastrophe, die von der Naturwissenschaft ziemlich sicher vorausgesehen wird und dennoch wohl unvermeidlich ist, mit dem Hereinbrechen einer Eiszeit auf der Erde und mit einem Weltuntergang, den man in Form eines Zurücksinkens der Planeten in die Sonne, von der

sie ausgegangen sind, oder in Form einer Collision der Wandelsterne oder sonstwie schliesslich auch erwarten kann. Aber die Annahme einer ewigen Zukunft der Welt gehört ebensowenig wie diejenige einer ewigen Vergangenheit des jetzt Bestehenden zu dem metaphysischen Glauben, mit dem wir es hier zu thun haben. Das ersieht man nicht nur aus einer Betrachtung dieses Glaubens in seinen thatsächlichen Gestaltungen, sondern das ergibt sich auch aus unserer Inhaltsbestimmung dieses Glaubens als der Annahme eines Fortbestehens des Wertvollen. Denn der Wert, den ein Gegenstand für uns hat, nimmt mit der zeitlichen Entfernung des Gegenstandes von dem Augenblick der Wertschätzung ab, sodass ein Geschehen, das in Millionen von Jahren sich ereignet, etwas für uns Wertvolles nicht mehr betreffen kann.

Aber wertvoll für uns ist doch sicher unser Leben. Und auch diesem droht eine Katastrophe, die wir voraussehen, aber nicht abwenden können, nämlich der Tod. Gerät mit der Todeserwartung nicht der Glaube an den Fortbestand des Wertvollen in Widerspruch? Man wird es zugeben müssen: Die beiden Annahmen lassen sich nicht vereinigen. Aber man kann nun entweder den Glauben an den Fortbestand des Wertvollen oder den Todesgedanken modificieren, und der Widerspruch verschwindet. Im ersteren Fall sagt man sich, das Wertvolle sei nicht ein Sein sondern ein Geschehen. Das Glaubensinteresse müsse sich daher nicht auf Dauer eines Zustandes, sondern auf Beendigung eines Entwicklungsganges richten. Was wir unter dieser Voraussetzung glauben dürfen, ist dies, dass kein Wesen in den Schoss des Alls zurückkehrt, bevor es den Zweck seines Daseins erfüllt und seinen bestimmten Teil an Daseinslust genossen, dass aber auch kein wertvoller menschlicher Werkzusammenhang unvollendet abgebrochen wird,

dass Tod und Untergang nur das reife Leben, das vollendete Wirken umfangen. Aber auch diesem Glauben erwachsen noch manche Schwierigkeiten. Wenn wir bedenken, wie viel Werden im Keim erstickt, wie manche Entwicklung im Knospenstadium gestört wird, können wir da noch an die Entfaltung alles Lebens glauben? Man weise hier nicht darauf hin, dass keine noch so zahlreichen Enttäuschungen es uns zur logischen Unmöglichkeit machen können, in Zukunft trotzdem wieder aus jedem einzelnen Samen Blüte und Frucht zu erwarten; denn wenn wir erst einmal misstrauisch geworden sind, so zeigt uns mancher Keim an sich schon die Unfähigkeit zu weiterer Entwicklung und macht den Glauben an die Vollendung seines Wesens logisch in der That unmöglich. Dass es Unvollkommenes, Lebens- und Entwicklungsunfähiges in der Welt gibt, das bildet in Wahrheit das schwerste Problem des ethisch-metaphysischen Glaubens überhaupt. Der hier verfolgte Gedankengang muss, um sich nicht in Widersprüche zu verwirren, diese Thatsache einfach anerkennen. Er darf also nicht mehr alles Leben schlechthin als wertvoll betrachten, sondern er muss dahin modificiert werden, dass es gut ist, wenn manche Entwicklung unterbleibt und dass nur die wertvollen Lebensformen zur Entfaltung kommen.

In dieser Formulierung ist der Gedanke logisch unangreifbar. Er ermöglicht jedem, der sich lebenskräftig fühlt, an seine Zukunft, an seine Sendung, an den Erfolg seines Wirkens zu glauben. Und wo ein scheinbar blühendes Leben vergeht, ohne ans Ziel gelangt zu sein, da wird zwar niemand dem verborgenen Schaden nachspüren, der dieses Leben entwertet hätte, aber es wird auch niemand behaupten, hier sei ein Wert zwecklos vernichet worden. Dagegen ist es begreiflich, dass uns der Glaube an das Gedeihen bloss des Wertvollen veranlassen wird, den Wert desjenigen Lebens, dessen Ent-

wicklung uns am Herzen liegt, soviel als möglich zu steigern. Sofern diese Wertsteigerung am Menschenleben vor allem im Sinn ethischer Vervollkommnung erreicht wird, fügt sich der Glaube an eine ethische Causalität zwanglos dem bisherigen Gedankengange ein. Auch dieser Glaube ist logisch vollkommen unerschütterlich; denn unsere ethischen Wertungen sind zwar in subjektiven Gefühlsreaktionen unabhängig von der Erkenntnis objektiver Kriterien vorgebildet, aber doch nicht bestimmt und unveränderlich genug angelegt, um es ausgeschlossen erscheinen zu lassen, dass wir ein ursprüngliches Verwerfungsurteil über eine ständig gedeihende Entwicklung oder die anfängliche Anerkennung eines ewig erfolglosen Strebens am Ende doch modificieren. Der HEGEL'sche Gedanke, dass alles Wirkliche vernünftig, alles Vernünftige wirklich sei oder werde, kann zwar dann sehr irre führen, wenn man über das „Wirklichwerden" einer zum Dasein drängenden Lebensform zu früh entscheiden will. Dann entsteht daraus der Kultus des augenblicklichen Erfolges, dem gewiss niemand das Wort reden wird. Urteilt man dagegen ohne Uebereilung, so hat jener Gedanke seine gute Berechtigung: Die Weltgeschichte erscheint in der That als Weltgericht. Nun wird man unserer Argumentation vielleicht einen Zirkel vorwerfen: Um den Glauben an das Gedeihen des Wertvollen zu rechtfertigen, nennen wir, so könnte man sagen, das Gedeihende wertvoll. Dieser Vorwurf wäre gerechtfertigt, wenn alle Werturteile nur nach dem Erfolg gefällt würden oder wenn zwischen dem ursprünglichen Werturteil und dem Erfolg in der Mehrzahl der Fälle ein Missverhältnis bestände, das zu einer Korrektur des ersteren führen müsste. Jene Voraussetzung trifft sicher nicht zu, und was die zweite Möglichkeit anbelangt, so scheint sie uns auch nicht verwirklicht. Ein Pessimist ist hierin vielleicht anderer

Ansicht. Aber Optimismus und Pessimismus werden sich logisch niemals überwinden und ihr Nebeneinanderbestehen bedeutet so wenig einen logischen Widerspruch wie die Thatsache, dass des einen Freud' des andern Leid ist. Nach alledem dürfte der Glaube an das Gedeihen des Wertvollen ein logisch unanfechtbarer Glaube sein.

Aber dieser Glaube genügt den Gemütsbedürfnissen anspruchsvoller organisierter Naturen selten. Wir sind oben davon ausgegangen, dass der Glaube an die Erhaltung des Wertvollen und der Todesgedanke in einen Widerspruch geraten, welcher nur durch Modification eines der im Widerspruchsverhältnis stehenden Glieder gelöst werden kann. Derer nun, die eine Lösung in der Abschwächung des Glaubens an die Erhaltung zu einem solchen an das Gedeihen des Wertvollen erblicken, sind nicht viele. Die meisten ziehen es vor, dem Todesgedanken seinen Stachel zu nehmen. Dabei erfährt aber zugleich der Begriff des Wertvollen eine Einschränkung. Das, was stirbt, erscheint nämlich diesem Glauben nur als Werkzeug zur Ausbildung des eigentlich Wertvollen, des Selbstbewusstseins, der Persönlichkeit, oder wie es sonst genannt wird. Dieses aber soll von ewiger Dauer sein. Die Unsterblichkeit erscheint also hiernach wesentlich für den Menschen eingerichtet. Der Gedanke an ethische Causalität verbindet sich mit dem Unsterblichkeitsglauben meist nur in der Form, dass das künftige Dasein des Guten ein freudvolleres sein soll als dasjenige des Schlechten. Aber in einigen Religionen findet sich doch auch der Gedanke, dass nur die Besten überhaupt der Unsterblichkeit teilhaftig werden. Im übrigen können wir auf die vielerlei Modifikationen des Unsterblichkeitsgedankens hier nicht näher eingehen. Wir haben uns jetzt vielmehr mit den Widersprüchen zu beschäftigen, von denen er schon in seiner allgemeinsten Fassung bedroht

ist. Da weist man vor allem darauf hin, dass uns in der Erfahrung Bewusstsein nur in Verbindung mit einem lebenden Organismus gegeben ist. Aber man kann auf den Einwand, dass diese Verbindung selbst etwas nichts weniger als klar Gegebenes, sondern eine höchst hypothetische Beziehung sei, kaum etwas Triftiges erwidern, und man kann die Behauptung nicht widerlegen, dass unsere ganze „Erfahrung“, die nur von Ausdrucksbewegungen aus auf das Vorhandensein von Bewusstsein schliessen kann, ganz dieselbe bleiben müsse, auch wenn es psychisches Sein ausserhalb des lebenden Organismus gebe. Am gefährlichsten für den Unsterblichkeitsglauben ist aber sodann sicherlich die Ueberlegung, welche sich auf die Erfahrung völliger Empfindungslosigkeit in tiefer Narkose gründet und etwa dahin geht, dass es doch mindestens im individuellen, mit Bewusstsein durchlebten Seelenleben keine Unterbrechung geben dürfe, wenn man an eine in Zukunft fortdauernde Continuität glauben solle, oder dass es doch höchst unwahrscheinlich sei, anzunehmen, dass der völlige Stillstand aller physiologischen Funktionen im Tod die Fortdauer des Seelenlebens nicht gefährde, wenn schon eine Funktionsstörung im noch lebenden Organismus totale Empfindungslosigkeit mit sich bringe. Aber wenn der Glaube dagegen geltend macht, dass Empfindungslosigkeit und Bewusstlosigkeit nicht dasselbe sei, dass in den Zuständen tiefsten Schlafes lediglich die Einwirkung äusserer Reize ausgeschaltet sei, die natürlich auch nach dem Tod des Körpers aufhöre, dass aber die Fortdauer der vorher vorhandenen Bewusstseinsinhalte auch während der Narkose schon deshalb anzunehmen sei, weil dieselben nachher jederzeit dem betreffenden Individuum wieder zur Verfügung stehen, so kann man solche Argumente wenig wahrscheinlich finden, man kann sie mit ähnlich hypothetischen Gegengründen

bekämpfen, aber als undenkbar sie ein für allemal zu beseitigen, ist bisher noch nicht gelungen.

§ 6. Wir haben es also auch bei dem ethisch-metaphysischen Zukunftsglauben wieder mit Annahmen zu thun, deren Berechtigung oder Nichtberechtigung trotz endloser Diskussionen logisch nicht zu erweisen ist. Und wieder sind es Glaubenssätze, die nicht müssige Reflexion aus dem Reich der Möglichkeiten herbeigeholt hat, sondern die aus unabweisbaren Bedürfnissen im Lauf der Menschheitsentwicklung erwachsen sind. Wieder wollen wir daher den Wert derselben die endgültige Entscheidung über ihre Existenzberechtigung herbeiführen lassen.

Dass nun der Glaube an das Gedeihen des Wertvollen und die in ihm liegende Annahme einer ethischen Gesetzmässigkeit den stärksten Grundpfeiler der Sittlichkeit darstellen würde, wenn er allgemein eingewurzelt wäre, ist kaum zu bezweifeln. Und zwar würde er nicht nur der innern Sittlichkeit zu gute kommen, die sich belohnt fände durch das Gelingen ihrer Absichten und doch nicht um der Belohnung willen ihre Entschlüsse fassen könnte, weil dieselbe ja in sich zusammenfiele, wenn die Ziele des Handelns nicht um ihrer selbst willen erstrebt würden. Auch um die äussere Sittlichkeit, um die Legalität, wie sie KANT nennt, um die Menge äusserer wertvoller Handlungen, stände es besser, wenn die Absicht schlechter Thaten mit dem Glauben an das Misslingen derselben Kraft und Selbstvertrauen des Verbrechers schwächte. Hier zeigt sich übrigens deutlicher als sonst irgendwo die Macht des Glaubens, seinen Gegenständen selbst Wirklichkeitswert zu verleihen[1]. Denn der Glaube selbst ist ja eine der Ursachen, die das künftige Geschehen mitbestimmen.

[1]) Vgl. James: Der Wille zum Glauben p. 24 ff.

Wenn alle Menschen an den Sieg des Guten und den Untergang des Schlechten glauben würden, dann würde wahrscheinlich dieser Glaube sich auch logisch einleuchtender darstellen als dies der Fall ist, solange er nicht ohne logische Rechtfertigung vorweggenommen ist. Von hier aus können wir es zugeben, dass der Glaube in gewisser Hinsicht dem Wissen vorangeht. Von hier aus lässt sich auch die Rechtfertigung eines wesentlichen Bestandteils des religiösen Lebens versuchen, der mit dem Zukunftsglauben aufs engste zusammenhängt, des Gebetsglaubens. Es liegt so nahe, zu hehaupten, es sei doch undenkbar, dass der Glaube an die Erfüllung eines persönlichen Wunsches Einfluss auf das Geschehen ausübe, dass infolge desselben etwas anderes sich ereignen sollte als sonst, ohne Gebetsglauben, sich ereignet hätte. Aber diese Auffassung lässt ausser Acht, dass der psychische Vorgang des Vertrauens auf die Erreichung berechtigter Ziele selbst ein Bestandteil der Wirklichkeit ist, der unter den Ursachen künftigen Geschehens mit wirksam wird. Wir wissen ja noch so wenig von dem, was die psychische Leistungsfähigkeit steigert. Aber schon die psychologische Erkenntnis von der Erhöhung der geistigen Energie durch Lustgefühle macht den Gedanken wahrscheinlich, dass die ruhige, friedvolle, angenehme Stimmung des Glaubens an die Erreichung gesteckter Ziele die Leistungen vollkommener macht. Aber selbst wo aus dem Glauben an eine glückliche Fügung des menschlichen Lebens eine veränderte Handlungsweise nicht entspringt, da ist bereits die veränderte Auffassung des dem einzelnen zu Teil werdenden Schicksals nicht zu unterschätzen. Optimismus und Pessimismus sind, wie zu oft übersehen wird, nicht Weltanschauungen, deren Streit mit den Waffen wissenschaftlicher Forschung ausgetragen werden kann. Sie sind aber auch nicht lediglich

Stimmungssache in dem Sinn, dass eine angeborene Disposition den einen zum Optimisten, den andern zum Pessimisten macht. Sie sind abhängig von den individuellen Erfahrungen und von dem Zukunftsglauben, der jenen erst ihre eigentliche Beleuchtung verleiht; denn die gleiche Erfahrung des Uebels z. B. weckt in dem einen, der an eine Charakterentwicklung in der Schule der Not glaubt, eine ganz andere Auffassung als in demjenigen, der in jedem Uebel bloss die Unvollkommenheit der Welt erkennt. Der Glaube an das Gedeihen des Wertvollen ist aber wie kein anderer geeignet, die erstere Denkweise auszubilden, und der Optimismus, den er dadurch grosszieht, braucht als wertvoll heute gewiss nicht erst nachgewiesen zu werden, wo man in Kunst und Leben auf Schritt und Tritt einer Reaktion gegen die Schädlichkeiten des vor einigen Jahrzehnten in Mode gekommenen Pessimismus begegnet.

Etwas schwieriger gestaltet sich die Entscheidung über den Wert des Unsterblichkeitsglaubens. Zunächst steht freilich fest, dass derselbe sich in traurigen Zeiten häufig als einziger Rettungsanker des Optimismus erwiesen hat und insofern an dem Wert participiert, den wir dem letzteren glauben zuschreiben zu müssen. Dafür hat man aber gegen ihn eingewandt, dass er nicht selten mit schuld war an dem Hereinbrechen jener traurigen Zeiten, indem er Veranlassung gegeben hat, die wichtigsten menschlichen Interessen zu vernachlässigen und zu schädigen. Nun ist der wirklichkeits*feindliche* Jenseitsglaube, der sich allerdings nichts weniger als segensreich erwiesen hat, sicherlich nur eine zufällige Form des Unsterblichkeitsgedankens. So wenig man ihn in Schutz zu nehmen braucht, so wenig hat man doch ein Recht, in ihm jede Gestaltung der Unsterblichkeitsidee zu verwerfen. Der reine, auf die Wertschätzung des Lebens, nicht auf Lebensverneinung gegründete

Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit hat denn auch unter den verschiedenartigsten Denkern warme Verteidiger gefunden. So war von dem Wert desselben bekanntlich auch der kritische Philosoph von Königsberg aufs tiefste durchdrungen. Aber gerade der Vergeltungsgedanke, auf welchen KANT den Unsterblichkeitsglauben gründet, ist den schwersten Bedenken ausgesetzt. Die Minderwertigkeit einer eudämonistischen Ethik, von KANT selbst lebhaft empfunden und den Grundgedanken seiner Sittenlehre geradezu ängstlich ferngehalten, haftet zweifellos derjenigen Lehre an, die Tugend ohne Unsterblichkeit für ein Unding hält. Und die ethischen Schwierigkeiten, auf welche bereits die augustinische Prädestinationslehre gestossen ist, sind bis heute nicht lösbar, wenn die logisch unerschütterliche Lehre des Determinismus, der causalen Bedingtheit unserer Willenshandlungen, mit dem Glauben an eine Vergeltung im Jenseits vereinigt werden soll, die nicht mehr durch den Zweck einer Läuterung zu rechtfertigen ist. Aber wenn man den Unsterblichkeitsgedanken festhält, ohne ihn zu einem Hülfsorgan irdischer Justiz zu erniedrigen, dann ist als unbedingt wertvoll anzuerkennen der Glaube an die Ewigkeit persönlicher Beziehungen, an die Ewigkeit des individuellen Strebens nach Wertsteigerung und an die Ewigkeit der Werte, die man in harmonisch entwickelten Persönlichkeiten zu sehen sich gewöhnt hat, und die man als vergänglich betrachten müsste, wenn man ein Ende des einzelnen Seelenlebens annähme. Wie diese Gedanken an sich einen hohen ästhetischen Wert haben, so erhöhen sie nach einem allgemeinen Gesetz der Wertübertragung den Wert all der Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens, an die sie sich anschliessen. Die Beziehungen von Mensch zu Mensch werden vorsichtiger geknüpft, klarer gehalten und höher geschätzt werden, wenn der Ewigkeits-

gedanke sie weiht. Das Streben nach Vervollkommnung wird ernster, stetiger und erfolgsfroher sein, wenn es sich nicht den Schäden des Lebens gegenüber halb resigniert mit der Analogie zersprungener Gefässe beruhigt, die bis zum unvermeidlichen Untergang oft länger in Gebrauch bleiben als die unversehrten. Und der Wert der Persönlichkeit steigt natürlich mit dem Gedanken an längere Dauer der Zeit, während deren er genossen wird.

Sowohl der Glaube an das Gedeihen des Wertvollen als auch der Unsterblichkeitsgedanke in der eben näher bestimmten Fassung erscheinen also als wertvolle Bestandteile des ethisch-metaphysischen Zukunftsglaubens. Sie können, jeder für sich, gerechtfertigt werden, sie lassen sich aber auch in gewissem Sinn vereint verteidigen. Wenn man nämlich Unsterblichkeit nur dem entwickelten Leben zuerkennt und selbst als eine Art der Fortentwicklung auffasst, zu der wiederum wie zur Lebensentfaltung nur das Wertvollste, besonders das ethisch Wertvollste berufen erscheint, so verbindet sich der Unsterblichkeitsglaube zwanglos mit dem Glauben an das Gedeihen des Wertvollen. In dieser Verbindung kann man sogar die schönste Form ethisch metaphysischen Zukunftsglaubens erblicken. Dass deswegen diese Form ohne weiteres angenommen werden müsste, ist damit natürlich nicht gesagt. Denn, wie immer wieder betont werden muss, die Rechtfertigung eines Glaubens ist kein Grund für die Annahme desselben. Unter den Glaubensformen, die wir vorfinden, die nach psychologischen Gesetzen, nicht nach logischen Ueberlegungen erwachsen sind, lassen sich einige, wie uns scheint, erkenntnistheoretisch rechtfertigen. Das bedeutet, dass wir glauben, sie vor den Angriffen, die jede nicht gewisse Annahme von seiten der Verstandeskritik zu erfahren hat, schützen zu können. Es bedeutet

vielleicht auch, dass wir die eine oder andere dieser Glaubensformen, wenn wir sie besitzen, zu behaupten, wenn wir sie nicht besitzen, zu erwerben wünschen dürfen, ohne mit dem logischen Gewissen in Conflikt zu kommen. Es bedeutet aber nicht, dass wir diejenige Annahme, die wir meinen rechtfertigen zu können oder unter mehreren solchen Annahmen die wertvollste nun auch zu glauben vermögen oder andern als Glaubenssatz empfehlen wollen. Gäbe es keinen Glauben mehr, so wäre der Philosoph gewiss der letzte, solchen zu erzeugen. Aber den vorhandenen Glauben als Bestandteil der Wirklichkeit zu würdigen, das ist eine passende Aufgabe derjenigen Philosophie, die nicht mehr im blauen Nebel des reinen Denkens die Wirklichkeit aus dem Auge verliert, derjenigen Philosophie, deren höchstes Ziel es ist, alles Vorhandene in klaren Begriffen und festen Wertschätzungen zu erfassen.

Nun könnte man in unsern bisherigen Ausführungen über die Grundinhalte des berechtigten ethisch-metaphysischen Glaubens vielleicht ein Kapitel vermissen, welches dem historischen Glauben der Wissenschaft eine Parallele innerhalb des religiösen Glaubens gegenüberstellt, wie sie durch die Bedeutung der Tradition besonders für die höheren Formen positiver Religion nahe gelegt zu werden scheint. Aber wir haben diese Parallele deshalb unterlassen, weil es sich in Wahrheit gar nicht um eine solche handelt, indem ein vollständiges Zusammenfallen der religiösen mit der wissenschaftlichen Geschichtsforschung in beiden auch dieselben Glaubenselemente zu Tage treten und zu Recht bestehen lässt. Die religiöse Tradition bildet nur einen Bestandteil jenes Zeichensystems, welches für den Historiker das einzig Gegebene ist, und an welches er mit dem Glauben an eine Bedeutung desselben, an ein darin festgehaltenes geistiges Leben herantritt. Die Religionsgeschichte kann

nur wie jede Geschichte Ereignisse, Gedanken und Handlungen nach Raum, Zeit und Personen feststellen und ordnen. Wenn sie nachgewiesen hat, dass ein Prophet in einem bestimmten Land zu bestimmter Zeit eine eigenartige Lehre vertreten hat, so hat sie damit ein historisches Faktum ermittelt. Aber der Inhalt der betreffenden Lehre, der sich stets auf Gegenstände bezieht, die zu dem oben besprochenen ethisch-metaphysischen Glauben gehören, ist in seiner Berechtigung damit noch nicht nachgewiesen. Dazu bedarf es noch der besonderen Methode, die wir im Bisherigen darzulegen versucht haben.

Aber lassen sich nun nicht etwa auch gegen diese Methode Einwände erheben, die sie ebenso unbrauchbar machen wie die übrigen Methoden, die wir abgelehnt haben. Es liegt doch sehr nahe, dem Grundgedanken der obigen Ausführungen die schiefe aber bequem zu bekämpfende Fassung zu geben, der Glaube müsse um des Nutzens willen angenommen werden. Dann kann man mit E. v. HARTMANN[1]) sich ereifern, dass es „keinen beschränkteren, unsittlicheren, heidnischeren und irreligiöseren Standpunkt geben könne, als den egoistischen Wahn, dass die Religion zum Zweck der individuellen Glückseligkeit der Frommen existiere". Aber dabei übersieht man zunächst, dass man da, wo die Religion durch ihren Wert gerechtfertigt werden soll, nicht an einen abgeleiteten Wert zu denken braucht, wie er dem Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes zukommt. Wir haben den Glauben in erster Linie als Eigenwert behandelt, wogegen gerade E. v. HARTMANN, wenn er den Wert der religiösen Vorstellung in ihrer Motivationskraft für sittliche Handlungen sieht[2]), dem selbständigen

---

[1]) E. v. Hartmann: Die Religion des Geistes (Berlin 1882) p. 51.

[2]) Hartmann: Die Religion des Geistes p. 55.

Wert derselben nicht hinreichend gerecht wird. Selbstzwecke können ja nur Erscheinungen des Gefühlslebens sein. Wir sprechen von dem ethischen Wert bestimmter Handlungen, wenn dieselben irgendwo, und wäre es nur in dem Bewusstsein eines beurteilenden Zuschauers, positive Wertgefühle auslösen. Deshalb ist unser Begriff vom ethischen Wert eines Glaubens umfassender als der HARTMANN'sche[1]), und HARTMANN's übrigens recht unbewiesene aggressive Behauptungen können unsere Auffassung nicht erschüttern.

Dagegen könnte dem Standpunkt einer Rechtfertigung des Glaubens durch seinen Wert ein anderer Einwand gefährlich werden, auf dessen Widerlegung zwar die ganzen obigen Ausführungen hauptsächlich gerichtet sind, den wir aber doch vorsichtshalber nochmals erwähnen wollen. Dieser Einwand richtet sich gegen die Vermengung theoretischer Annahmen und praktischer Ueberlegungen überhaupt und gewinnt etwas Bestechendes durch den Vorwurf bewusster Selbsttäuschung, welchen er für die bekämpfte Auffassung bereit hat. Demgegenüber ist gezeigt worden, dass es sich bei dem hier gerechtfertigten Glauben nicht um die Annahme von etwas Unwahrscheinlichem oder gar Unmöglichem handelt, sondern um die Anerkennung von etwas Denkbarem, von etwas im Prinzip mit nicht grösserer Ungewissheit Behaftetem, als solche den Gegenständen des allgemein verbreiteten Realitätsglaubens zukommt. Von einer bewussten Selbsttäuschung kann also dem hier eingenommenen Standpunkt gegenüber keine Rede sein. Den Zusammenhang theoretischer An-

[1]) Auch bei Kaftan: „Die Wahrheit der christlichen Religion" (Basel 1888) p. 537 ff. finden wir ausschliesslich aus der Bedeutung für das sittliche Handeln den Wert der Religion abgeleitet.

nahmen und praktischer Ueberlegungen[1]) aber haben wir aus der Existenz der Wissenschaft logisch abzuleiten versucht.

Nun droht aber endlich noch ein letzter Einwand. Wenn die Inhalte des Glaubens sich als denkmögliche aufdrängen, ist dann nicht ebenso wirksam oder noch wirksamer für die Empfehlung des Glaubens als der oben geführte Wertnachweis die soviel einfachere Lehre von Lohn und Strafe im Jenseits? Lässt sie es nicht notwendig erscheinen, den betreffenden Glauben anzunehmen, auch wenn er für das Leben keinen positiven Wert bedeuten würde? Allein diese unter dem Namen der Wette Pascals bekannt gewordene Argumentation hat bereits James treffend widerlegt[2]). Er weist mit Recht darauf hin, dass eine solche Rechtfertigung für die verschiedenartigsten Glaubensinhalte, für die heterogensten Religionen gefunden werden könnte und deshalb natürlich keine einzige empfehlen kann. Das, was James das „Lebendige“ einer Hypothese nennt, was seiner Meinung nach die blosse Denkbarkeit ergänzen muss, das sehen wir ausser in der Gewöhnung und in sonstigen der vernünftigen Ueberlegung vorausgehenden Faktoren vor allem im Nachweis eines Wertes, der seinerseits nicht ebenfalls wie die Gegenstände des Glaubens problematisch, sondern wie der Glaube selbst wirklich zu erleben ist.

---

[1]) Vgl. hiezu übrigens auch Kaftan: A. a. O. p. 322 ff., p. 386. Kaftans Verlangen nach einer „praktisch normierten spekulativen Ermittlung des höchsten Wissens“ (vergl. a. a. O. p. 399) nähert überhaupt den Kant'schen Gedankengang bedeutend der hier vertretenen Auffassung.

[2]) James: Der Wille zum Glauben p. 5 ff.